

LA AFIRMACIÓN DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS EN LA DOCTRINA CRISTIANA Y EN LAS CONCLUSIONES DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

In memoriam Cornelii Fabro C. P. S.

1. QUE DIOS NO ES UNA COSA DE ESTE MUNDO

El auge contemporáneo del pensamiento inmanentista afecta directamente la afirmación de la trascendencia divina, ya sea en el contexto del proceso histórico enderezado a la construcción sistemática del ateísmo, tal como se lo observa en la dirección de las tendencias descollantes que aquel pensamiento ha ido configurando a lo largo de la Edad Moderna, ya en las negaciones explícitas o implícitas de dicho atributo de la esencia de Dios formuladas dentro del trámite del discurrir ilógico característico de múltiples exposiciones que se precian, sin razones fundadas, de ostentar una fisonomía de estatura auténticamente filosófica. Pero la negación y la tergiversación de la trascendencia divina han llevado al pensamiento en cuestión a asumir una actitud de franca contraposición al cristianismo y a las conclusiones de la metafísica.

La revelación bíblica, la tradición apostólica y el magisterio de la Iglesia proclaman que Dios no es un ente de este mundo y que las cosas de este mundo no son divinas. En el lenguaje de la teología sagrada, esto se expresa diciendo que Dios trasciende infinitamente todas las cosas que Él ha creado de la nada y aun aquellas otras que, si bien no han sido hechas merced a su virtud productiva, pueblan igualmente el universo en razón de la propagación natural y de la artefacción humana. Esta doctrina se halla declarada sin ambages en múltiples documentos que atestiguan su afirmación invariable a lo largo de toda la historia del cristianismo. Sin embargo, aunque aseverada como resultado de la inspiración racional en fuentes que no se encuentran en las Escrituras, en las enseñanzas de la tradición ni en las precisiones docentes de los pontífices romanos o de los concilios eclesiásticos, la verdad de la trascendencia de Dios también forma parte del acervo científico obtenido por la intelección apodíctica del razonamiento metafísico. He aquí, pues, una de las tantas manifestaciones de la armonía especulativa de las conquistas cosechadas por el esfuerzo epistémico de la razón natural de los hombres y de los enunciados pertinentes al ámbito de la fe cristiana; una prueba más de la imposibilidad absoluta de la colisión de la verdad alcanzada por el entendimiento humano librado a su propia capacidad natural de aprehender sus objetos y de las verdades que el intelecto del *homo viator* acoge en su alma a causa de una elevación sobrenatural y misteriosa que le introduce en la propia vida íntima de Dios considerado *sub ratione ipsae divinitatis*.

La afirmación teológica y filosófica de la trascendencia de Dios siempre ha debido afrontar dos peligros extremos que la han asechado constantemente. Por un lado, la persistencia nunca extirpada de las convicciones y de la cultura humanas de aquella posición que asume la impronta del enemigo por antonomasia de la trascendencia divina: el panteísmo, en todas y cualesquiera de sus expresiones esparcidas a lo largo de la historia ya desde tiempos muy remotos, incluso desde mucho antes de la era cristiana, pero que hoy mismo ha vuelto a adquirir rostros novedosos recubiertos de

una sutileza inédita que, en buena medida, suelen enmascararlo hasta el grado de pasar bastante inadvertido en el panorama del pensamiento moderno y contemporáneo. Por otro, el riesgo de hablar de Dios como si se tratara de algo no ya separado de los entes mundanos y trascendente a todos ellos, sino más bien como un ente completamente divorciado de las cosas de aquí abajo y, por consiguiente, como si estas cosas se hallasen enteramente irreferidas a su ser y a su obrar *ad extra*; mas esta falsa versión de la trascendencia divina comporta una negación formal de otro atributo de la naturaleza de Dios: su omnipresencia. Es por tal motivo que la teología sagrada y la metafísica se han visto consuetudinariamente ogligadas a desarrollar los teoremas que conciernen a la trascendencia divina en medio de una polémica incesante contra todas las variantes del panteísmo cuanto contra aquéllas que desembocan en el rechazo o en la malversación de la omnipresencia de Dios introduciendo una distancia insuperable entre la entidad de los entes infradivinos y el ser y el obrar del Creador.

Las preocupaciones suscitadas por la negación o por la desnaturalización de la trascendencia divina han agitado los ánimos de muchos pensadores que han entrevisto las redundancias ateas que derivan de ello. Uno de los muchos pensadores inquietos por esta prolemática ha sido George Berkeley, quien en su época achacaba la proliferación del ateísmo a diversas tendencias que circulaban escondidas bajo los rótulos de fatalismo, materialismo y panteísmo. Redactado en un estilo epistolar y al modo de una respuesta a una carta anónima inserta en el periódico *Daily Post-Boy*, en un opúsculo publicado en Londres en marzo de 1733, Berkeley ha inculcado a esas corrientes de haber incentivado la divulgación del espíritu ateo y, con ello, la negación de toda trascendencia divina allende este mundo¹. La carta anónima que diera ocasión a la respuesta de Berkeley contenía una crítica al antagonismo del prelado irlandés contra los *free-thinkers*, en particular tal como había sido encarado en el *Alciphron*, donde había atacado con dureza a algunos autores que, a su juicio, representaban la avanzada del ateísmo durante la primera mitad del siglo XVIII². En la *Vindication and Explanation*, Berkeley indica que los principales responsables de este suceso han sido Hobbes, Spinoza, Leibniz y Bayle; una estimación que más tarde, al menos por lo que incumbe a las teorías de Leibniz, ha sido contestada por el mismo editor Fraser y por otros estudiosos que han eximido al filósofo germano de las acusaciones del obispo de Cloyne³.

En ciertas oportunidades, la trascendencia divina ha sido señalada en términos que no difieren de una irrelación fáctica de Dios con respecto a las creaturas, singularmente con el hombre, su hechura amada. Es lo que podemos detectar en algu-

¹ Cfr. G. BERKELEY, *The Theory of Vision or Visual Language Shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained in Answer to an Anonymous Writer*, § 6, in *The Works of George Berkeley D. D., Formerly Bishop of Cloyne Including his Posthumous Works*, with Prefaces, Annotations, and an Account of his Life by A. C. Fraser, Oxford 1901, vol. II, p. 383. Con posterioridad, este pequeño escrito de Berkeley ha sido citado comúnmente con el título abreviado de *Vindication and Explanation*. El texto de la carta anónima publicada en el *Daily Post-Boy* se puede leer en esta misma edición de las obras de Berkeley: *Ibid.*, pp. 372-374.

² Cfr. G. BERKELEY, *Alciphron or The Minute Philosopher* IV 7-15, in *The Works of George Berkeley D. D.*, vol. II, pp. 163-177.

³ Cfr. *The Works of George Berkeley D. D.*, vol. II, p. 383 note 1. Vide etiam C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 (=Cultura XXVIII), vol. I, pp. 321-326.

nas facetas del movimiento romántico del siglo XIX, donde nos es dable descubrir no pocas muestras de rebeldía contra una deidad cuya trascendencia fue tenida como algo asimilable a un desinterés divino en relación con las cosas de este mundo finito. Por este costado, la trascendencia de Dios a veces fue descrita a la manera de un abandono del hombre a su propia suerte, algo que habría acaecido como consecuencia de una presunta perfidia de una divinidad egoísta abocada no más que a contemplarse y a amarse a sí misma, pero a la cual le sería del todo indiferente la ventura y el destino del ente humano, quien ya no podría confiar sino exclusivamente en sus propias dotes para alcanzar la felicidad, mas no la felicidad supramundana e imperecedera de la cual habla la tradición del cristianismo, sino tan sólo la efímera y quebradiza felicidad terrenal: «¿Qué he de buscar? [...] ¡Lo mismo que tú, aguafiestas! ¡La felicidad en la tierra!»⁴.

Si esta versión romántica de la sublevación del hombre contra el Dios trascendente, cuya lejanía le habría sumido en un vasto desamparo, aparece como un preludio sugestivo del ateísmo subversivo del Nietzsche que la ha llevado a su máxima expresión, no se puede ocultar que la cultura del romanticismo, ya desde sus mismos inicios históricos, venía viendo en la trascendencia divina una condena del hombre a vivir añorando perpetuamente algo que ha reputado como la renuncia de Dios al ejercicio de su paternidad. Nietzsche no ha hecho otra cosa que dar un paso inmediatamente congruente con esta impresión hondamente arraigada en las aristas más exacerbadas del romanticismo decimonónico al haber invitado a sus congéneres a repudiar desde sus mismas entrañas a un Dios dibujado como un traidor de nuestra estirpe de hijos suyos. Pero conviene insistir en que aquella cultura romántica había suministrado el principio que ha oficiado de detonante de la protervia auspiciada por el agrio pensador de Röcken al haber incitado sin pausa a quitarse de encima de una vez por todas el despotismo óntico de una entidad suprahumana e infinitamente trascendente al mundo y al propio hombre. Para verificarlo, baste recordar el colofón de uno de los libros que en mayor medida han enfervorizado y escandalizado a los lectores románticos del siglo XIX y, por supuesto, al catolicismo de aquellas jornadas: *L'avenir de la science* de Ernest Renan: «Yo he sido formado por la Iglesia; le debo lo que soy y jamás lo olvidaré. La Iglesia me ha separado de lo profano, y se lo agradezco. Aquél a quien Dios ha tocado será siempre un ente aparte: haga lo hiciere, siempre es un desplazado entre los hombres; le imprime un sello. Para él, la gente joven no tiene ofertas gozosas ni [tienen] agrado las jovencitas. Después de haber visto a Dios, su lengua está turbada; no sabe hablar de cosas terrenas. ¡Oh, Dios de mi juventud, largamente he esperado regresar a ti con los estandartes desplegados y con la altivez de la razón, y tal vez retornaría humilde como una frágil mujer! Antaño me escuchabas; yo esperaba ver algún día tu rostro, pues entendía responder a mi voz. Y yo he visto derrumbarse tu templo piedra por piedra, y el santuario no tuvo eco, y, en lugar de un altar engalanado con luces y flores, he visto levantarse ante mí un altar de bronce, severo, desnudo, sin imágenes, sin tabernáculo, ensangrentado por la fatalidad, contra el cual va a hacerse añicos la oración. ¿Es mi falta? ¿La tuya? ¡Ah, cómo golpearía gustosamente mi pecho si esperara entender esta querida voz que otrora me estremecía! Pero no; no hay sino la

⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 1992 (=Universal-Bibliothek 7111), S. 255.

inflexible naturaleza. Cuando busco tus ojos de padre, no encuentro sino la órbita ciega y sin fondo del infinito; cuando busco tu frente celeste, voy a chocar contra la bóveda de bronce que me devuelve fríamente mi amor. ¡Adiós, pues, oh Dios de mi juventud! Quizás tú seas aquél de mi lecho de muerte. ¡Adiós! ¡Aunque me hayas engañado, yo todavía te amo!»⁵. Estas palabras de Renan no sólo desnudan su desengaño de la fe y de la esperanza cristianas en el Dios trascendente, sino también su desprecio, o tal vez su ignorancia, de las inferencias metafísicas en torno de los atributos de la causa incausada de todas las cosas que en ella tienen su primer principio.

El cristianismo afirma la trascendencia de Dios previamente revelada a Israel en el Antiguo Testamento. Dios se ha dado a conocer al género humano como alguien que mora fuera de este mundo. El Señor vive en el Betel descubierto por Jacob: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!» (Gen XXVII 17). De Betel dirá luego Amós (VII 13) que es «el santuario del rey y la Casa del reino». Pero Yahveh, el habitante y el Señor de Betel, distante de las debilidades mundanas, impone a Moisés el deber de discriminar entre las cosas sagradas y las profanas, pues aquéllas son divinas e incontaminadas, mientras esto ha sido horadado por la iniquidad: «Deslinda el contorno de la montaña y di: Guardaos de subir al monte y aun de tocar su falda. Todo aquél que toque el monte morirá» (Ex XIX 12)⁶. Así, Dios solicita de su hija Israel las ofrendas de las cuales es acreedor en virtud de su inalcanzable Alteza; ofrendas que han de ser como construcciones que imiten los aposentos del Padre y el decoro que éstos poseen en su trascendencia celestial, i. e., un santuario erigido conforme «al modelo de la Morada y al modelo de todo su mobiliario que yo voy a mostrarte» (Ex XXV 9). Mas no cabe olvidar que la distancia entre Dios y el hombre, siendo de una majestuosidad sobrecogedora, no impide que el Creador se halle unido a su creatura predilecta: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahveh nuestro Dios siempre que le invocamos?» (Deut IV 7). Sin embargo, el estar Dios en cierto modo presente en sus efectos no hace mella a su trascendencia. En su reducto intangible, Yahveh habita en la plenitud de su potestad y desde allí consuela a los afligidos y difunde el efluvio de su justicia: «Padre de los huérfanos y tutor de las viudas es Dios en su santa morada» (Ps LXVIII 6; cfr. 16-18). Los Libros Sapientiales relatan que el Todopoderoso reina eternamente sin ataduras a estas tinieblas donde, empero, hemos de honrarle edificando su templo de acuerdo al paradigma de las cumbres en que Él reside: «Tú me ordenaste edificar un santuario en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio (Sap IX 8; cfr. III Reg V 19 et Eccli XLVII 15). El Autor de todas las cosas se halla soberanamente allende todas y cada una de ellas.

El Nuevo Testamento reitera la trascendencia del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, mas ilustrándonos ahora acerca de una verdad a partir de la cual el hombre ya no podrá esquivar el significado inserto en este acontecimiento sublime: todas las cosas fueron hechas de la nada por el Verbo de Dios y ninguna de ellas es o tiene

⁵ E. RENAN, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, nouv. éd., Paris s. d. (1929), p. 492.

⁶ Cfr. el paralelo neotestamentario de Hebr XII 18, que la Biblia de Jerusalén traduce «No os habéis acercado a una realidad sensible», pero que la Vulgata vierte «Non enim accessistis ad tractabilem [montem]».

ser como no sea por la excelsa Palabra: «Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Io I 3). Esto mismo había sido inculcado al pueblo hebreo ya antes del surgimiento del cristianismo: «Por la palabra de Yahveh fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su mesnada» (Ps XXXIII 6). «Dios de los Padres, Señor de la misericordia, que hiciste el universo con tu palabra, y con tu Sabiduría formaste al hombre» (Sap IX 1-2). Pero por la buena nueva de los Evangelios sabemos que el Verbo ha descendido de los cielos —llegó *de arriba*, como nos lo narra San Juan Bautista— y está por sobre todas las creaturas: «El que viene de arriba está por encima de todos: el que es de la tierra es de la tierra y habla de la tierra» (Io III 31; cfr. VIII 26)⁷. Por eso Jesucristo nos instruye sobre lo que vio allá arriba donde vive el Padre: «Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre» (Io VIII 38). La divinidad trascendente del Verbo bajó a la tierra encarnándose en el vientre virginal de María. La humanidad de Jesús, no obstante, ha dejado intacta la trascendencia del Verbo, ya que su encarnación no ha comportado ninguna conversión de la divinidad en humanidad⁸. De esta manera, después de haber traído la redención a los hombres abriéndoles el camino de la salvación, Cristo regresó al Padre en un viaje a la misma trascendencia preexistente de su divinidad que declara la consubstancialidad del Ver-

⁷ Digno de destacar el corolario que Santo Tomás de Aquino ha extraído de esta doctrina evangélica: «Sciendum est, quod in rebus unumquodque, ad hoc quod sit perfectum, oportet venire ad terminum sibi debitum ex sua origine: sicut si aliquis ex rege oritur, oportet eum tandiu crescere quousque fiat rex. Christus autem habet originem excellentissimam et aeternam; et ideo oportet illum crescere per manifestationem suae virtutis, quantum ad alios, quousque innotescat, eum super omnes esse» (*In Evang. Joannis*, cap. III, lect. 5). Cfr. *Catena aurea*. In Ioannem, cap. III, n. 10, donde el Aquinate colaciona las exégesis de Juan Crisóstomo, Agustín, Teofilacto y Alcuino de York.

⁸ Esta doctrina ha sido defendida con firmeza por los padres de la Iglesia. No obstante, de espaldas al *consensus patrum* y a las definiciones del magisterio de la Iglesia, numerosas exposiciones cristológicas contemporáneas sostienen que la encarnación del Verbo habría implicado un cierto *acontecimiento* protagonizado por la segunda Persona de la Trinidad en razón de su misma naturaleza divina. De ello se pretende inferir que, en virtud de la afirmación capital de la fe cristiana —*Et Verbum caro factum est* (Io I 14)—, ya no tendría caso el seguir hablando de una inmutabilidad absoluta de Dios, pues la encarnación, y con más razón todavía la pasión y la muerte de Jesús, no serían inteligibles sino como verdaderos movimientos acaecidos en la propia esencia de la divinidad. La Iglesia, según esta versión heterodoxa, habría sustentado en todo momento la inmutabilidad absoluta de Dios, mas a despecho de la revelación bíblica y no sin exhibir una obsecuencia incomprensible hacia la física y la metafísica griegas, sobre todo a causa de su absorción de la teoría del primer motor inmóvil de Aristóteles. Siempre de acuerdo a esta corriente, hoy se habría comenzado a descifrar la significación genuina de los misterios de la encarnación, de la pasión y de la muerte de Cristo gracias a la aplicación de algunas contribuciones fundamentales del pensamiento moderno, principalmente la dialéctica de Hegel, a la interpretación de la Escritura. Así, la inmutabilidad de Dios no pasaría de reflejar el tenor invariable de su promesa del reino dirigida al pueblo de Israel y reiterada después en la celebración de la nueva alianza, toda vez que la atribución a la deidad de una esencia absolutamente inmutable respondería no más que a una sumisión gratuita a la filosofía aristotélica palpable a lo largo de todo el desenvolvimiento histórico de la ciencia cristiana, la cual habría subsanado su defectuosa hermenéutica bíblica recién cuando el pensamiento moderno ha estipulado que el propio Dios encontraría su razón de ser en tanto y en cuanto Él mismo forme parte de un proceso evolutivo universal. Acerca de este asunto, cuya gravedad teológica y filosófica es incuestionable, nos remitimos a lo expuesto en nuestro artículo *El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica*: «Doctor Communis» XLII (1989) 242-278. Las recientes negaciones de la inmutabilidad divina han sido objeto de confutaciones tajantes de parte de M. GERVAIS, *Incarnation et immutabilité divine*: «Revue des Sciences Religieuses» L (1976) 215-243; de J.-H. NICOLAS O. P., *Aimante et bienheureuse Trinité*: «Revue Thomiste» LXXVIII (1978) 271-292; y de H. SEIDL, *De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes*: ibid. LXXXVII (1987) 615-629.

bo con quien le había enviado: «Me voy a aquél que me ha enviado» (Io XVI 5). «Me voy al Padre» (Io XVI 17). Su confesión no deja ninguna duda al respecto: «Creéis que salí de Dios. Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Io XVI 27-28). Más enfáticamente todavía, Jesús se presenta como alguien del todo trascendente a las cosas de nuestro mundo finito: ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου (Io XVII 16). Su reino, luego, tampoco está dentro de los confines de este destierro: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí» (Io XVIII 36). No es menester, entonces, que abundemos en más datos para entender que la trascendencia del Dios revelado por Cristo cuenta con un soporte firme en las páginas de los Evangelios.

2. LA SUPERACIÓN DEL PANTEÍSMO PAGANO

A partir de la predicación evangélica de Jesucristo y de la expansión de su doctrina por obra de los apóstoles, el cristianismo ha bregado sin pausa en pos de la remoción del panteísmo que constituía la quintaesencia de las religiones dominantes entre los pueblos instalados en la dilatada geografía del imperio romano. El panteísmo, precisamente, era el denominador común de las mitologías y de los cultos entronizados desde antaño en la sociedad de los gentiles, cuyas creencias oscilaban entre la divinización de las cosas terrenales y la atribución de un carácter mundano a numerosas entidades fabulosas adoradas como dioses. Desde ya, ninguna de ambas alternativas permitía la afirmación de una deidad trascendente, por lo cual la concepción de lo divino, si bien conllevaba la admisión de una obvia superioridad de los dioses en relación con el resto de las cosas, no conseguía eximirlos de una evidente comunidad con la finitud y la mundanidad de los entes infradivinos. En las religiones extrabíblicas, a la larga, los vínculos que ligaban a los dioses con el mundo estaban plasmados en una determinada identificación, mezcla o confusión *ad invicem* que no daba ocasión para percibir entre ellos ninguna diversidad substancial, que es uno de los rasgos descollantes de la religión revelada en el Antiguo Testamento y sustentada con energía ya en las enseñanzas cristianas de la Iglesia primitiva, sobre todo por boca de los santos padres y de los escritores eclesiásticos antiguos.

El panteísmo había adquirido un fisonomía decantada en la etapa áurea de la elaboración histórica y del apogeo de la mitología griega. Ese período coincide con la búsqueda de explicaciones de las relaciones de los dioses con las cosas vivientes y especialmente con los hombres. Pero las explicaciones mitológicas urdidas en el marco de la cultura griega antigua nunca han remontado su apego a las descripciones retóricas y poéticas más bien enderezadas a dar cuenta de las convicciones populares que a aportar alguna demostración, o cuando menos una justificación medianamente refinada, de las razones en que se apoyaban las creencias del vulgo. De hecho, hoy la generalidad de los investigadores de la cultura pagana de la antigüedad acepta que la misma irrupción histórica del saber científico en Grecia —el fruto eminente de la instauración de la especulación filosófica— ha tenido lugar al modo de una tensión *in crescendo* entre las supersticiones mitológicas y los planteos argumentativos sugeridos por los primeros filósofos. El tránsito del μῦθος al λόγος pudo haber estado auspiciado por motivos inherentes a los intereses epistémicos de los

φυσιολόγοι, como habría dicho Aristóteles; pero su proyección teológica es desde todo punto de vista incontestable, pues ha redundado en el cuestionamiento profundo de los más caros enunciados de la religión griega al compensárselos con las flamantes averiguaciones de la intelección científica⁹.

En este aspecto, el propio Homero, sumido en la atmósfera de las tendencias mitológicas vigentes en su patria, ha contribuido como ningún otro al afianzamiento de las teogonías que acaparaban el espíritu religioso durante aquella etapa de la historia griega; de ahí que los escritos que la tradición atribuye a su autoría hayan dado pie para condensar en un amplio fresco panteísta la fuerza arrolladora del destino, cuyo ímpetu abarca y enlaza por igual el movimiento conjunto de los hombres y de los dioses¹⁰. La asociación de la fortuna humana y de los designios de las divinidades míticas en la religión pagana puede sintetizarse en estas aclaraciones de Festugière: «Las conjeturas humanas sobre las disposiciones de los dioses variaban según se hallara el hombre en la prosperidad o en el infortunio. Cuando nuestros proyectos se cumplen, creemos con agrado que los dioses se ocupan de nosotros, que son buenos y nos aman; en el fracaso, al contrario, nos figuramos que los dioses están lejos, que son indiferentes u hostiles. Al respecto, la religión griega no difiere de las otras [religiones paganas]»¹¹. A nivel popular, e incluso en el campo político, el progreso de la cultura griega involucrado en el desarrollo del razonamiento filosófico, como se sabe, no ha podido modificar de un modo significativo estos rígidos criterios de una religiosidad supeditada al embelesamiento ancestral provocado por el peso de las creencias mitológicas¹².

Las teorías de los filósofos griegos de la antigüedad acerca de este punto son a saz difíciles de compendiar en pocos renglones. La complejidad de la cuestión se puede comprender a la luz de un dato insoslayable: tales filósofos sólo rara y esporádicamente han abordado con mediana elocuencia el tema de los atributos de Dios. Estrictamente hablando, con las excepciones de Platón y de Aristóteles, no hay en la filosofía pagana ninguna afirmación explícita de la trascendencia divina. Más todavía, es indudable que a los filósofos del paganismo antiguo les hubiera costado un esfuerzo titánico el poder superar el panteísmo tan hondamente arraigado en la tra-

⁹ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, new ed., New York 1957; y G. FUNKE, *Die Welt der Mythen*, apud *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo con motivo del quincuagésimo aniversario de su doctorado*, San Miguel de Tucumán 1957, fasc. I, pp. 67-91.

¹⁰ «Dans les conceptions homériques, il y a un élément favorable à l'éclosion du panthéisme: la puissance impersonnelle du Destin, μοῖρα, qui domine dieux et hommes» (F.-A. SCHALK, *Panthéisme*: DThC XI/2 1861). Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956; trad. españ. de E. de la Peña: *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires 1964, pp. 177-178.

¹¹ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, trad. españ. de L. Sigal: *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires 1960, p. 32a.

¹² Cfr. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, apud *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von I. von Müller, Band V/2; U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Leipzig-Berlin 1932; A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, nouv. éd., Paris 1981 (=Études Bibliques); ID., *Études de religion grecque et hellénistique*, ibi 1972 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie); W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1935; y W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

dición mitológica y en los cultos estatales del pueblo griego, máxime si se tiene en cuenta que los antropomorfismos y los zoomorfismos invadían casi por completo la religión y los rituales adoptados por ese pueblo y por sus autoridades civiles. No obstante, dentro de este contexto es necesario asegurar que las filosofías de Platón y de Aristóteles no pueden equipararse al pensamiento de los demás filósofos paganos.

Platón ha sindicado las ideas subsistentes al modo de cosas que en buena medida ostentan atributos solamente predicables de la divinidad y, antes que nada, su condición de entes separados del mundo material y sensible, a saber: de un mundo subblunar amenguado por la imperfección óptica de todo aquello cuya realidad no pasa de ser una imitación atenuada y defectuosa de las verdaderas esencias, i. e., de las mismas formas ejemplares participadas a través de calcos que las reiteran mediante una inferioridad palmaria. Pero la teoría de las ideas expuesta por Platón en la Academia, a pesar de haber abierto la posibilidad de atisbar en ellas ciertos atributos propios de la deidad —sin excluir la trascendencia de Dios— nunca ha podido ser eximida de las sospechas de encubrir una cierta cuota de panteísmo, cuando menos larvado, en virtud de las oscuridades que obnubilan su doctrina de la participación. Concretamente, como lo ha consignado Aristóteles en su crítica de la teoría platónica de las ideas y de su participación en el mundo sensible, esta teoría se halla averiada por la ausencia del factor imprescindible para lograr una explicación satisfactoria del devenir de las cosas materiales: la causalidad eficiente. De esta manera, una teoría de la participación de la eideticidad de las naturalezas separadas y subsistentes que no contenga las precisiones indispensables en derredor del modo en que de ellas emanan sus efectos, en el mejor de los casos, nos pone al borde de la afirmación de la existencia de una comunidad substancial de las formas participantes y de las entidades participadas. De ahí los inconvenientes perceptibles en la ontología platónica del Uno, cuya intervención en el acto de la participación no termina de salvar la moción original o la causalidad de un agente productor de sus efectos y, por ende, tampoco su distinción de la multiplicidad que él mismo engloba y, al unísono, de la cual no se lo quiere segregado del todo¹³.

Por lo que atañe al problema de la trascendencia de Dios, la filosofía de Aristóteles constituye el momento culminante de la especulación metafísica de la antigüedad y, al mismo tiempo, una cierta antesala histórica de la posterior concepción cristiana de este atributo divino. En efecto, por una parte es patente que no hay el menor

¹³ «Ce qui n'est pas l'Un est autre que un; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit une négation totale. Ce qui n'est pas l'Un est en effet des parties; mais celles-ci n'existent que comme parties d'un tout; ce sont donc les parties d'une unité et non celles d'une pluralité, car elles seraient alors toujours parties d'elles-mêmes sans être jamais une partie singulière. Ainsi il y a une double participation à l'Un: celle de chaque partie envisagée individuellement, celle du tout que forme celle-ci jointe aux autres. Cette double participation à l'Un ne signifie pas cependant identité avec lui; elle signifie au contraire multiplicité et même multiplicité illimitée. Mais justement la communauté de cette multiplicité, et avec elle-même et avec l'Un, voilà ce qui fonde une limitation réciproque: l'illimité, qui est étranger à l'Un, se limite du fait qu'il participe à la "forme" de l'Un, à la fois par chaque partie-une et par le tout-un. Il s'ensuit encore que, si dans tout l'en-dehors de l'Un il y a similitude en tant que par soi c'est un illimité, et par contre dissimilitude en tant que c'est un illimité qui se limite, du moins n'y a-t-il plus similitude et dissimilitude *sous le même rapport*. Au lieu de signifier négation radicale, la notion d'Autre opère *la liaison* entre la forme à laquelle l'être appartient et ce à quoi cette forme fait défaut» (L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd., Paris 1968 [=Les Grands Penseurs], pp. 98-99).

vestigio de panteísmo en las teorías del jefe del Liceo. En este sentido, la doctrina del Estagirita ha superado largamente las hipotecas mitológicas subyacentes en el trasfondo del consenso compacto del filosofar griego precedente: la deidad del aristotelismo, definitivamente, no es una cosa de este mundo, donde todos los entes que lo pueblan son invariablemente móviles, finitos y compuestos. El Dios de Aristóteles es enteramente inmóvil, infinito en acto y absolutamente simple. Pero, por otra parte, sería demasiado presuntuoso el poner en su boca la palabra *trascendencia* para mencionar la índole de entidad separada de los entes terrenales que podemos apreciar en la naturaleza del primer motor inmóvil, pues el acto puro de la metafísica de nuestro escolarca, aun cuando se distinga tajantemente de las entidades móviles, compuestas y finitas observables en el mundo en que vivimos, nunca ha sido indicada en sus obras como algo a lo cual pertenezca aquel atributo, al menos tal como lo concebimos quienes aludimos a la trascendencia de Dios sin poder renunciar a entenderla según la significación que de ella se ha impuesto en la historia merced al poderoso influjo del cristianismo. La cuestión, empero, radica en estipular si la inexistencia del vocablo *trascendencia* en el lenguaje teológico aristotélico ha de evaluarse en términos meramente nominales, o bien si en sus escritos la ausencia de esa palabra preserva indemne la *res* significada —el mismo atributo de la esencia divina—, en el supuesto caso que Aristóteles lo haya afirmado en una instancia formalmente especulativa con arreglo a fórmulas que diferirían del repertorio lexicográfico de la teología difundida bajo la impronta de la predicación cristiana posterior. A la postre, lo que cabe averiguar es si Aristóteles ha afirmado o no ha afirmado la trascendencia de Dios, cualquiera haya sido el *modus significandi* que ha escogido cuando se ha abocado a versar en torno de la supramundinidad del acto puro o del primer motor inmóvil. ¿Es, pues, verdaderamente trascendente el Dios de la metafísica aristotélica? En nuestra opinión, esta pregunta debe ser respondida afirmativamente. A pesar del estilo escueto y lacónico que trasunta la prosa de los libros de filosofía primera del Estagirita, el acto puro es allí exaltado como el ente eterno y absolutamente simple que no entra en composición con ninguna substancia hilemórfica ni con ningún espíritu sujeto a las limitaciones devengadas por la pasividad de la *δύναμις*. Por tanto, aunque Aristóteles haya expuesto esta teoría teológica sin haber recurrido a un término griego equivalente a la voz latina *transcendentia*, tal atributo divino está tácitamente significado *secundum rem* en la notoria separación de la substancia eterna inmóvil con respecto a las cosas mundanas, todas las cuales, de acuerdo al jefe del Liceo tienen en Dios el principio imprincipiado de su devenir. Dios es un ente a cuya naturaleza le compete esencialmente la trascendencia, por más que Aristóteles no haya sido designado con este nombre dicho atributo de la deidad.

El aporte excepcional de Aristóteles a la teología, sin embargo, no ha impedido la incursión ulterior de la cultura y de la civilización paganas en un panteísmo que incluso se había trasladado al mismo campo de la vida moral y social de los pueblos de la antigüedad. La creencia en el Dios trascendente de la religión cristiana, en el Dios cuya providencia sobre la historia no es ajena a su causalidad universal y a su paternidad, sólo paulatinamente fue incorporándose a las naciones que iban recibiendo el mensaje de la revelación evangélica; mas, en todo caso, las ciudades que rendían culto a las deidades míticas y obsequiaban una latría de adoración a sus gobernantes recién fueron resignado esta faz política del panteísmo cuando la conversión al cristianismo obró la más formidable metamorfosis espiritual de que se tenga me-

moria en el derrotero temporal de la civilización humana. En efecto, el panteísmo profesado en términos religiosos no podía hallarse ausente de la praxis cívica de aquellos conglomerados renuentes a pensar que los dioses pudieran estar despojados de las mismas pasiones y bajezas exhibidas por quienes detentaban los poderes políticos, sin excluir la codicia, el odio y la crueldad. Retengamos esta síntesis de Festugière: «Es la humanidad toda entera la que Jesús ha venido a sanar; es sobre la muchedumbre que él ha llorado. La salvación que él trae no pone la mirada en los cuerpos: no promete ni da el bienestar temporal. Él quiere las almas, les abre el cielo. Su reino es de otro mundo. Ambos, César y Jesucristo, se llaman *señores*, y este título, de una y de otra parte, expresa sus naturalezas divinas. Pero son dos señoríos bien distintos y, a decir verdad, opuestos. Salvo algunos filósofos, cuando un pagano oraba, lo hacía en vista de bienes exteriores. Ninguna alusión al alma, a sus necesidades, en las oraciones públicas que nos provee la epigrafía [...] Por grandes que hayan sido, los beneficios del Imperio en nada excedían el orden de la carne. La reforma cristiana es una reforma interior. Los dos Señores no podían entenderse. La lucha era inevitable»¹⁴. En rigor, la inserción de la doctrina cristiana en las sociedades transidas por el panteísmo ha sobrepujado una crisis evidente de la concepción pagana de la lealtad, de la obediencia cívica y del patriotismo; virtudes éstas que eran consideradas inexcusables en todo hombre de bien y, desde luego, en aquéllos que gozaban de los privilegios de los ciudadanos. No obstante, como apunta Festugière, el cristianismo ha superado tal crisis sobrelevando esas virtudes en un grado proporcional al desprendimiento de sus compromisos con la visión panteísta del mundo, del estado y de las potestades políticas: «Estas virtudes morales —culto de los ancestros, amor a la patria, piedad para con el Emperador, lazo viviente de la ciudad terrenal— deben subordinarse al culto y al amor al Dios trascendente. Lo esencial es entrar en la ciudad celestial, de donde ha venido, de donde habrá de venir el Hijo de Dios»¹⁵. De sobra está que encarezcamos cuánto ha incidido el cristianismo en el asentamiento de la inteligencia humana de la trascendencia de Dios y, por consiguiente, en la superación del panteísmo político¹⁶.

3. EL CONSENSO PATRÍSTICO FRENTE AL DILEMA DEL UNO NEOPLATÓNICO

Los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos antiguos han afirmado la trascendencia divina trasluciendo una virtual unanimidad de sus pareceres. En el siglo II de nuestra era, San Teófilo de Antioquía, a quien una tradición que se remonta a las informaciones suministradas por Eusebio de Cesarea considera el sexto obis-

¹⁴ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris 1935 (=Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses), t. II, p. 21.

¹⁵ A.-J. FESTUGIÈRE O. P., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, t. II, p. 22.

¹⁶ «C'est là ce qui donne à la loi évangélique son caractère essentiel: c'est une loi conçue et formulée par un Dieu, qui, possédant en lui la plénitude de la perfection, appelle les hommes à gravir ce sommet. Certains philosophes grecs avaient proposé à l'homme cet idéal: imiter Dieu; mais ce Dieu qu'ils proposaient en modèle, ils ne le connaissaient pas, et, s'ils s'efforçaient d'en fixer les traits, ils les dessinaient d'après leurs faiblesses: "Nul homme n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître"(Io I 18)» (J. LEBRETON S. I., *La vie chrétienne au premier siècle de l'Église*, Paris 1927 [=Collection La Vie Chrétienne 2], pp. 34-35).

po de esta sede¹⁷, dice que el Dios de la fe cristiana es inefable, inexpressable, invisible a los ojos del cuerpo; su gloria es ilimitada, igual que su grandeza; su altura rebasa todo lo que podamos suponer; su poder es inconmensurable por los hombres; su sabiduría no tiene par; su bondad no puede ser copiada; su magnanimidad es imponderable. Para Teófilo, consecuentemente, Dios no es algo de este mundo alejado de su perfección infinita¹⁸. Esta doctrina es retomada por San Hipólito Romano al proclamar que todas las cosas mundanas son *esclavas* de Dios, quien las ha creado por su Verbo¹⁹. A su vez, con su habitual vehemencia, Tertuliano ha salido al cruce de las modalidades más torpes y pedestres del panteísmo pagano —aquellas que identificaban la deidad con el Sol y con bestias disfrazadas con diversos atuendos inventados por la imagería humana²⁰—, contrarrestando esta falsificación de la divinidad con una sucinta exposición de la verdadera naturaleza del Dios en quien creen los cristianos. En Tertuliano está del todo claro que Dios y el mundo son esencialmente diversos: «Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt»²¹.

Orígenes estatuye que la trascendencia divina con respecto a todas las cosas creadas se deduce de su omnimoda incorporeidad, de la imposibilidad de que Dios se halle mezclado con los entes materiales, de su simplicidad absoluta y de su condición de intelecto al cual nada puede agregarse ni con el cual ninguna cosa extradivina puede componerse²². San Atanasio, su sucesor a la cabeza de la Iglesia de Alejandría, tiene a Dios por algo de naturaleza del todo simple: ἀπλοῦς δὲ ὢν τὴν φύσιν²³, y esto hasta el punto de que, en razón de su misma naturaleza, se encuentra más allá de todas las cosas del mundo: ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἔστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν²⁴. También dentro del clima dogmático impregnado por el espíritu del Concilio de Nicea, San Hilario de Poitiers describe la trascendencia de Dios afirmando que su ser le compete por sí mismo, o sea, en razón de su misma esencia; no lo debe a nada, pues su infinitud excluye el que pueda depender de otra cosa o residir en algo que no sea su propia substancia, de donde se halla fuera de toda circunscripción localizante o continente y aun fuera del tiempo y del evo, dado que estas medidas de la duración afectan solamente a las creaturas mundanas que Él

¹⁷ Cfr. EVSEBIVS CAESARIENSIS, *Hist. eccles.* Δ 24; PG XX 390.

¹⁸ Cfr. *Ad Autol.* A 3: *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, texte grec établi par G. Bardy, trad. de J. Sender, introd. et notes de G. Bardy, Paris 1948 (=Sources Chrétiennes 20), p. 62.

¹⁹ Πάντα δοῦλα ἔδειξαν εἶναι τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διὰ τοῦ λόγου κτίσαντος (*In Daniele* B 30, texte établi et traduit par M. Lefèvre, Paris 1947 [=Sources Chrétiennes 14], p. 176).

²⁰ Cfr. *Apolog.* XVI 1-14: *Tertullien. Apologétique*, texte établi et traduit par J.P. Waltzing avec la collaboration de A. Severyns, Paris 1929 (=Collection des Universités de France), pp. 37b-39b.

²¹ *Apolog.* XVII 1, p. 39b.

²² «Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονᾶς, et, ut ita dicam, ἐνᾶς, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est» (*De princ.* A 1,6; PG XI 124; vel ex ed. P. Koetschau, Berlin 1913: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, S. 21).

²³ *Epist. de decret. Nicaen. synod.* 11; PG XXV 441.

²⁴ *Epist. de decret. Nicaen. synod.*, loc. cit, ibid.

ha obrado *ad extra* mediante su virtud productiva, ya que la divinidad no puede ser medida por ninguna cosa de este mundo²⁵.

San Basilio Magno no titubea al anunciar que la naturaleza divina, siendo absolutamente simple, es del todo incompuesta: ὁ δὲ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖται²⁶. A la defensa de esta doctrina también se suma San Gregorio Nacianceno: el ser pertenece a Dios según su propia quiddidad y no se mezcla con nada ajeno a su esencia: ἡ τὸ εἶναι καθ'ἑαυτὸ, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον²⁷. Junto a estos padres orientales, San Gregorio de Nyssa confirma que el Dios de la fe cristiana, según lo revelado en las Escrituras, es de naturaleza simple e incompuesta²⁸. Otro tanto se lee en el libro *De Spiritu Sancto* de Dídimo de Alejandría, que se ha conservado en una versión latina cuya comprensión no está exenta de una cierta dificultad: «Deus simplex et incompositae spiritualisque naturae neque aures neque organa, quibus vox emittitur, habet; sed solitaria incomprehensibilisque substantia nullis membris partibusque componitur»²⁹. Hacia la misma época, San Juan Crisóstomo se expedía en términos consonantes con éstos al decir que Dios, siendo esencialmente simple e incompuesto, escapa a toda figura que de Él podamos dibujar³⁰.

San Ambrosio de Milán ha tratado sobre la trascendencia divina con la profundidad que destaca en su explanación de la fe cristiana dirigida a Graciano. Aprovecha la temática relativa a este atributo de Dios para señalar también que tal trascendencia es perfectamente compatible con la ubicuidad y con la omnipresencia divinas: «Deus naturae simplicis est, non coniunctae atque compositae; cui nihil accedat, sed solum quod divinum est in natura habet sua; complens omnia, nusquam ipse confusus; penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus; ubique totus, eodemque tempore vel in caelo, vel in terris, vel in novissimo maris praesens, visu incomprehensibilis, fatu ininterpretabilis, sensu inaestimabilis, fide sequendus, religione venerandus; ut, quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intellegas convenire»³¹. San Agustín de Hipona ex-

²⁵ «Ceterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens. Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est» (*De Trinit.* II 6: PL X 54).

²⁶ *Epist.* 38 *ad Caesar.* 2: PG XXXII 248. Cfr. *Epist.* 234 *ad Amphilocho.* 1: PG XXXII 869; et *Adv. Eunom.* A 15: PG XXIX 545.

²⁷ *Orat.* 30 18: PG XXXVI 125.

²⁸ Cfr. *Contra Eunom.* A 1: PG XLV 461.

²⁹ *De Spiritu Sancto* 35: PG XXXIX 1064. El extravío del original griego de este libro obstruye la posibilidad de establecer si la atribución a Dios de una cierta *solitudo* se hallaba efectivamente en la mente de su autor. Recordemos que esta expresión había sido descalificada por algunos padres de la Iglesia, cual el caso de Hilario: «Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus» (*De Trinit.* IV 18: PL X 111). Siglos después, Santo Tomás de Aquino daba plena razón al obispo de Poitiers: «Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium [divinarum] personarum» (*Summ. theol.* I q. 31 a. 2 resp.). De cualquier forma, la inconveniencia de atribuir a Dios la soledad mencionada en el opúsculo de Dídimo de Alejandría quedaría atenuada si con ello no se aludiera a la vida intratrinitaria, sino a la separación de la naturaleza divina en relación con las cosas de este mundo finito y rebajado, en cuya circunstancia dicha *solitudo* se aproximaría a la significación más exacta de la noción de *transcendentia* plasmada en la teología y en la metafísica de los maestros cristianos posteriores.

³⁰ Ὁ γὰρ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσημάτιστος (*De incomprehen.* 4,3: PG XLVIII 730).

³¹ *De fide ad Grat.* I 16: PL XVI 552. Aunque ahora más concisamente, San Ambrosio expone la misma teoría en este otro texto: «Dei enim simplex naturae est, homo ex anima rationali constat et corpore»

cluye de la substancia divina toda composición con cualquier accidente, ya que esto es privativo de las creaturas mutables; de ahí que Dios se evada de la pertenencia al orden de las cosas compuestas, lo que equivale a afirmar que trasciende todo aquello que nos rodea en este mundo, el ámbito en que moran los entes sujetos al devenir y al cambio: «In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur [...] In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur»³². Inspirado en la teología de su predecesor Atanasio, el célebre *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* de San Cirilo de Alejandría, que se cuenta entre las piezas mayores de la dogmática patrística, contiene asimismo una confesión inequívoca de la trascendencia divina entendida conforme a la fórmula común de los padres orientales: la naturaleza de Dios es simple e incompuesta³³. En los diálogos insertos en una obra igualmente dedicada al dogma cardinal del cristianismo, Cirilo recalca que los hombres hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios; pero una distancia infinita nos separa de la substancia divina, porque no poseemos la naturaleza simple propia de nuestro Autor, quien, al ser simple e incompuesto, es la suma perfección y, en consecuencia, de nada carece³⁴.

Esta rápida antología de las principales sentencias patrísticas sobre la trascendencia de Dios nos sitúa en una fecha de la historia en la cual ha tenido lugar el auge del neoplatonismo. A los fines de nuestro estudio, esta corriente filosófica exhala una triple importancia. Ante todo, en el cultivo de la filosofía neoplatónica ha descollado la preocupación por las cuestiones teológicas y, en tal contexto, aquéllas referentes a los atributos divinos. En segundo término, es notorio que la mayoría de los autores que han protagonizado el esplendor del neoplatonismo no han sido indiferentes al bagaje teórico de la filosofía de Aristóteles —más aún, dichos autores se han lucido como los más renombrados expositores antiguos de las obras del Estagirita, como lo ponen al descubierto los monumentales *Commentaria in Aristotelem Graeca* editados en Berlín entre 1882 y 1909 bajo el patrocinio de la Real Academia de Letras de Prusia—, y aparte de ello, se han esmerado en la comparación y en la rectificación mutuas de los legados teológicos de Platón y del jefe del Liceo. Por último, la filosofía neoplatónica ha jugado un papel remarcable en diversos aspectos de las doctrinas de los padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos de la era cristiana. Las especulaciones que en torno de la trascendencia de Dios provienen desde aquellos tiempos no han estado disociadas del influjo neoplatónico en la evolución de la teología vinculada a esta corriente filosófica; sin duda la de mayor vigor, junto con el estoicismo cultivado por los latinos, durante los primeros siglos de nuestra era.

Sin embargo, sería muy difícil el poder probar que la exégesis patrística de la trascendencia divina habría sido una adaptación directa de ciertas tesis de la metafísica neoplatónica a las exigencias de la revelación bíblica, como muchas veces se lo ha estimado, aunque sin alegarse los documentos que certifiquen esta impresión. Si no

(*De incarnat. domin. sacram.* 2: PL XVI 821).

³² *De Trinit.* V 5: PL XLII 914.

³³ Ἀπλή τις οὐσα καὶ ἀσύνθετος ἢ τῆς θεότητος φύσις (*Thes. de sancta et consubst. Trinit.* 11: PG LXXV 141).

³⁴ Cfr. *De sancta et consubst. Trinit. dialogi* 1: PG LXXV 673.

se puede dudar de algunos nexos valiosos entre la teología de los santos padres y el pensamiento de los filósofos neoplatónicos, no es lícito, a la inversa, el desear que el meollo de la dogmática patristica se haya elaborado a la manera de una absorción así como así de los rasgos salientes de ese pensamiento de cuño pagano. Tres razones nos llevan a emitir este juicio: 1ª) las descripciones de la deidad y de los atributos divinos legibles en las *Enéadas* de Plotino y en la literatura de Porfirio —los dos autores neoplatónicos de mayor influencia en el ámbito cristiano— eran lo suficientemente farragosas como para que los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos antiguos pudieran percibir en ellas una explicación de la trascendencia de Dios medianamente vecina al mensaje de las Sagradas Escrituras y a la predicación apostólica. A ello cabe agregar que tanto Plotino como Porfirio han esgrimido la teoría de la emanación procurando balancear la díada trascendencia-inmanencia a través de una concepción de la participación que no sólo no disipaba las sospechas de panteísmo que esta concepción ya destilaba en la filosofía de Platón, sino que hasta aparecía más acentuada todavía a causa de la resistencia de los filósofos neoplatónicos a adherir a las verdades del cristianismo³⁵.- 2ª) La elaboración más detallada y aguda de la teología neoplatónica pagana no estado a cargo de Plotino ni de Porfirio, sino de Proclo, en cuyas obras, no obstante la persistencia de matices criptopanteístas nunca despejados del todo del panorama filosófico del neoplatonismo pagano, la separación de la deidad con respecto a las cosas de este mundo permite vislumbrar algo semejante al concepto cristiano de trascendencia con una diafanidad inadvertida en los filósofos que le han antecedido; pero sucede que Proclo, quien murió en el año 485 y en cuyos escritos pesaron tanto la ontología de las *Enéadas* de Plotino cuanto las

³⁵ Las opiniones de los críticos reflejan una amplia divergencia en esta materia. Un buen ejemplo de ella lo hallamos en las discrepancias relucientes en las respectivas interpretaciones de R. Arnou y de R. Jolivet. Para éste, el sentido último de la visión plotiniana del universo es manifiestamente panteísta: «Un tel panthéisme n'exclut pas, assurément, la réalité des êtres; mais en postulant que la production des êtres est nécessaire, il implique que ces êtres dérivent par émanation de la substance divine» (R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931 [=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie], pp. 124-125). Para Arnou, opuestamente, la afirmación plotiniana de la trascendencia divina vendría a equilibrar la inmanencia del Uno a la multiplicidad de los entes sublunares y, consiguientemente, la emanación de las cosas mundanas a partir del Uno no tendría por qué revestir el tenor panteísta que una vieja línea hermenéutica habría asignado gratuitamente a la ontología del filósofo egipcio: cfr. R. ARNOU S. I., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, ibi 1921, pp. 151-187. A nuestro entender, el problema merece esta precisión ulterior: es evidente que la afirmación de una cierta trascendencia del Uno en la filosofía plotiniana puede hacerse valer para mostrar un franco progreso de su ontología en relación con aquélla propalada por Platón y por sus discípulos de la primera Academia —y en esto Arnou no ha estado desacertado—; mas no lo es menos, como lo ha afirmado Jolivet, que, en Plotino, la trascendencia y la inmanencia de la divinidad no logran evitar que ambas se relacionen mutuamente en términos que no pueden eludir una buena dosis de paradoja o de contradicción. Por eso creemos que el neoplatonismo nunca ha logrado superar la antítesis en que invariablemente ha planteado tales relaciones; una antítesis de la cual los padres de la Iglesia jamás se han hecho eco y que recién en el siglo XIII, en la especulación de Tomás de Aquino, ha encontrado la solución definitiva mediante la depuración de la noción de emanación por su equiparación a la causalidad creadora del *ipsum esse subsistens*: «Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil» (*Summ. theol.* I q. 45 a. 1 resp.); o bien: «Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum» (*Summ. c. Gent.* IV 11). Pero esta solución se sustenta en un supuesto metafísico previo que Santo Tomás ha fijado gracias a su originalidad teórica personal y, por ende, ausente de la tradición metafísica anterior: la identidad del ser y la esencia de Dios y la distinción real de uno y otra en todo ente por participación.

doctrinas de Jámblico y las elucubraciones aristotelizantes de Siriano y de Olimpodoro, no ha tenido virtualmente ninguna ingerencia en la teología patrística, como no sea en la mente del Pseudo Dionisio Areopagita, según se lo acepta generalizadamente desde el Renacimiento en adelante. Por lo que incumbe a la teoría de la trascendencia divina, fuera del *Corpus dionysianum*, no hay en la patrística vestigios de un eventual acogimiento cristiano de las opiniones de Proclo³⁶. - Y 3^a) Las concepciones alentadas por los santos padres en derredor de la trascendencia de Dios no han dependido tanto del influjo de sus fuentes filosóficas neoplatónicas, sino más bien de la necesidad apologética de desbaratar el panteísmo que impregnaba las divagaciones cosmogónicas, el antropomorfismo, el zoomorfismo y los rituales religiosos de la civilización pagana, en cuya conversión se hallaban empeñados³⁷.

La afirmación definitiva de la trascendencia divina ha sido, pues, una conquista de los padres de la Iglesia, quienes sólo de un modo parcial, y normalmente aislado y discontinuo, han acusado la influencia de la filosofía platónica, al menos en este capítulo fundamental de la inteligencia teológica. Pero la exposición metafísica integral de este atributo de Dios ha debido aguardar el esplendor de la escolástica de la Edad Media hasta adquirir la envergadura científica con que ha llegado a nosotros. Recién entonces se ha puesto de manifiesto con total claridad la confluencia perfecta de la verdad cristiana de la trascendencia divina con la inferencia metafísica de este atributo de la deidad conseguida sobre la base de la prueba apodíctica de que, en efecto, hay un ente al cual todos los hombres llaman *Dios*. Los avances de la escolástica medieval en esta materia han estado encuadrados dentro de un contexto especulativo donde la nota saliente ha sido el contraste de las respuestas insatisfactorias del neoplatonismo con el rescate de la física y de la filosofía primera de Aristóteles.

³⁶ E. R. Dodds, editor de los *Elementos de teología* de Proclo, señala las proposiciones 5a, 7a, 23a, 30a, 56a y 98a de este libro como los lugares típicos donde el filósofo bizantino habría dado testimonio de su afirmación de la trascendencia de Dios, si bien siempre compensándola con la afirmación concomitante de la immanencia de la deidad a los entes por participación e incluso, en ocasiones, sin poder esquivar las paradojas de la antítesis ya apuntada en las ontologías de Plotino y de Porfirio: cfr. *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, 3rd ed., Oxford 1964, pp. 5-6, 8, 27-28, 35, 55 and 87-88. Véanse también las eruditas glosas de Dodds sobre las proposiciones citadas: pp. 191, 194-195, 210-211, 217, 230 and 251-252. Por otro lado, acerca de la influencia de Proclo en el *Corpus areopagiticum*, consúltense los estudios de H. KOCH, *Proclus als Quelle des Pseudus-Dionysius Areopagita*: «Philologus» LIV (1895) 438ff.; ID., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; J. STIGLMAYR S. I., *Das Aufkommen der Ps. Dionysius Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895; y H. F. MÜLLER, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historische Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster i. Westf. 1918 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX/3-4). Digamos, de paso, que no ha prosperado el criterio de Dodds (cfr. *Proclus. The Elements of Theology*, p. XXVIII) según el cual el Pseudo Dionisio habría redactado el *Corpus areopagiticum* exhibiendo una obsecuencia extrema en relación con la filosofía neoplatónica de Proclo, al punto tal que, según el editor británico, en ese catálogo de escritos teológicos anónimos, hasta la misma ortodoxia cristiana de la noción de trascendencia divina habría quedado en cierta forma comprometida por este percance. Contra esta opinión, repárese en el artículo de C. PERA O. P., *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III° al IV° secolo*: «Angelicum» XIX (1942) 39-95, especialmente 78-82.

³⁷ Sobre el influjo neoplatónico en la patrística, véanse las conocidas obras de J. STIGLMAYR S. I., *Kirchenväter und Klassizismus*, Freiburg im Breisgau 1913; R. ARNOU S. I., *Platonisme des Pères*: DThC XII 2258-2392; et ID., *De «platonismo» Patrum*, Romae 1935. Para el caso particular de San Agustín, consúltense CH. BOYER S. I., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920.

4. PRINCIPALES PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA
SOBRE LA TRASCENDENCIA DIVINA

La Iglesia ha pregonado permanentemente la trascendencia de Dios a través de una doble vía: su afirmación como un atributo positivo de la esencia de la divinidad y las numerosas condenas de varias de las formas del panteísmo registradas a lo largo de la historia³⁸. Ya en el siglo V, si bien en fecha incierta, el primer Concilio de Toledo ha dado a publicidad una confesión de fe, el *Symbolum Toletanum I*, luego ampliado por el *Libellus in modum symboli* de Pastor de Palencia, donde se condenan los errores priscilianistas³⁹. Contra éstos, dicho sínodo estatuye que el alma del hombre «non divinam esse substantiam aut Dei partem»⁴⁰, anatematizando a quienes sostuvieren que nuestra alma «Dei portionem vel Dei esse substantiam»⁴¹. Hacia esos mismos días —más precisamente, el 21 de julio del 447— el Papa San León Magno firmó la epístola *Quam laudabiliter*, en respuesta a una carta del obispo Toribio de Astorga, donde el pontífice reprueba la opinión de aquéllos que afirman la divinidad del alma humana y su indistinción con respecto a la naturaleza espiritual de Dios, es decir, éstos quienes «divinae asserant esse substantiam, nec a natura Creatoris sui condicionis nostrae distare naturam»⁴². El primer Concilio de Braga, reuniendo el 1º de mayo del año 561, se expresa en términos similares, mas ahora anunciando que Dios no solamente trasciende el espíritu humano, sino también la substancia de los ángeles; de ahí su anatema de quien «animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt»⁴³. Como se puede ver, todas estas intervenciones del magisterio eclesiástico han salido al paso de ciertas variantes del panteísmo que tienen en común el haber propiciado una determinada consubstancialidad entre la naturaleza espiritual de Dios y la esencia de los espíritus creados.

Ya en el medioevo, el 13 de abril del año 1053, el Papa San León IX envió al patriarca Pedro de Antioquía la carta *Congratulamur vehementer*, que contiene una profesión de fe cuyos enunciados retoman la severidad expuesta precedentemente por el magisterio de la Iglesia en la lucha contra el priscilianismo. En orden a la confutación de esta herejía, se lee allí que el alma del hombre de ningún modo puede ser considerada como parte de la divinidad: «Credo etiam [...] Animam non esse

³⁸ No está de más que rememoremos que todo panteísmo sostiene la identidad o la unidad de Dios y de las cosas del mundo, o bien, ahora negativamente, la indistinción de estas cosas en relación con el Creador: «[Der Pantheismus] ist die Lehre von der Einheit Gottes und der Welt in dem Sinne, daß Gott eins ist mit der "All-Einheit", während die Welt in der Summe der besonderen Modifikationen des Seienden besteht. Gott und Welt sind nach dem P[antheismus] nicht zwei einander gegenüberstehende, getrennte Wirklichkeiten, auch ist die Welt nicht ein Erzeugnis Gottes, sondern ewig wie dieser. Gott ist und wirkt in der Welt, ist ihr "immanent", durchdringt alles Sein und Werden, so daß die Dinge als endliche, begrenzte, nur relativ (gegeneinander) selbständige Faktoren zwar nicht selbst göttlich sind, aber am Göttlichen teilhaben, Momente des göttlichen All-Lebens oder All-Geistes oder der Welt-Kraft sind» (R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin 1913, s. v. *Pantheismus*, S. 472).

³⁹ Cfr. J. A. DE ALDAMA S. I., *El Símbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Roma 1934 (=Analecta Gregoriana 7).

⁴⁰ Denz/Sch 190.

⁴¹ Denz/Sch 201. Cfr. J. A. DE ALDAMA S. I., *El Símbolo Toledano I*, pp. 29-30.

⁴² Denz/Sch 285. Vide SANCTVS LEO MAGNVS, *Epist XV 5*: PL 680.

⁴³ Denz/Sch 455. Cfr. K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg im Breisgau 1905, S. 36-37.

partem Dei, sed ex nihilo creatam»⁴⁴. Un siglo más tarde, bajo la inspiración de las tenaces acusaciones de San Bernardo de Claraval, el Concilio de Sens condenó una serie de tesis de Pedro Abelardo, quien ya antes, en 1121, había sufrido la condena del Concilio de Soissons; pero en Sens —1140 ó 1141— se asestó a su teología un golpe aún más duro a causa de los famosos diecinueve *capitula*, en uno de los cuales existe una proposición francamente panteísta: *Quod Spiritus Sancti sit anima mundi*; una fórmula no del todo extraña a la osadía de no pocos teólogos de esa época, entre quienes Abelardo se ha destacado como ningún otro⁴⁵. Con motivo de esta nueva condena, Abelardo viajó a Roma para interponer una apelación ante el Papa Inocencio II —Gregorio Papareschi, antes de asumir la sede de San Pedro—, pero fracasó en sus intentos, dado que este pontífice, mediante la epístola *Testante Apostolo*, dirigida al obispo Enrique de Sens, confirmó la reprobación conciliar e impuso al controvertido teólogo, calificado como hereje, la obligación de observar silencio a perpetuidad: «Ipsius Petri [Abaelardi] dogmata s. canonum auctoritate cum suo auctore damnavimus, eique tamquam haeretico perpetuum silentium imposuimus»⁴⁶.

Pocas décadas después, patrocinado y guiado por Inocencio III, el cuarto Concilio de Letrán, que sesionó desde el 11 hasta el 30 de noviembre de 1215, condenó por heréticas diversas doctrinas del abad cisterciense Joaquín de Fiore, quien había muerto en 1202. El decreto *Damnatus ergo* rechaza el panteísmo de este monje denotado en su exégesis de aquel pasaje del Evangelio que reza: «No ruego sólo por éstos, sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno» (Io XVII 20-23). En pugna contra Pedro Lombardo, el abad Joaquín había enseñado que la unidad de la cual habla el texto evangélico citando la oración de Jesucristo era predicable tanto de la unidad de la naturaleza divina, común a las Personas de la Trinidad, cuanto de la congregación de la grey cristiana en un cuerpo único a través de la gracia concedida por Dios a los miembros de la Iglesia. El concilio desestimó el razonamiento del monje cisterciense con una sentencia eficaz: «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»⁴⁷. El mismo concilio, a su vez, condenó las teorías panteístas del maestro Amaury de Bène, o de Chartres, jefe de una nutrida escuela —los *almariciani*— y autor de una teoría cuya significación definitiva, a estar de las interpretaciones de los historiógrafos, sigue permaneciendo en

⁴⁴ Denz/Sch 685. El texto de la epístola de San León IX en PL CXLIII 171-173, y también en *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, cura I. D. Mansi, ed. nova, Parisiis-Lipsiae 1901-1927, t. XIX 661-663.

⁴⁵ Denz/Sch 722.

⁴⁶ INNOCENTIUS II, *Testante Apostolo*: PL CLXXIX 517. Cfr. J. RIVIÈRE, *Les «Capitula» d'Abélard condamnés au Concile de Sens*: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» V (1933) 5-22 et U. Mariani O. E. S. A., *Abelardo (Pietro)*: EncCatt I 61-65.

⁴⁷ Denz/Sch 806. Cfr. *Corpus iuris canonici*, ed. altera ab Aem. L. Friedberg, Lipsiae 1879-1881, t. II, p. 6-7; et *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis*, n. 22, ed. H. Denifle O. P. et Aem. Chatelain, Parisiis 1889-1897, vol. I, p. 81. Véase el comentario de Santo Tomás sobre este punto del decreto lateranense: *In primam Decret.*, circa finem. Acerca de la compleja y polémica visión de la Iglesia en la obra del abad cisterciense, repárese en el artículo de G. DI NAPOLI, *L'ecclesiologia di Gioacchino da Fiore*: «Doctor Communis» XXXII (1979) 302-326.

la penumbra, pero a quien se le atribuía el haber sostenido una doctrina frente a la cual la jerarquía de la Iglesia y sus colegas escolásticos no podían callar ni menos aún permitir su circulación impune: *quod Deus erat omnia*; una proposición que seguramente debió escandalizar en grado sumo a las autoridades eclesiásticas y al gremio teológico⁴⁸. Contra el panteísmo de Amaury, el concilio emitió una censura plasmada en frases que adquirieron perdurable resonancia, además de poner cpunto final a los intentos de su escuela: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana»⁴⁹.

Prolongadas discusiones ha suscitado la condena de veintitrés proposiciones, a las cuales luego se adjuntaron otras dos, del maestro Juan Eckhardt, uno de los primeros exponentes de la corriente mística en la familia germánica de la Orden de Predicadores, tal como figuran en la bula *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329 debida al Papa Juan XXII. La redacción de las proposiciones que llevan los números 10, 12, 13, 20, 21 y 22, además de la primera de las proposiciones anexas, ostenta un cariz de inconfundible tenor panteísta⁵⁰. Pero, ¿está el panteísmo realmente presente en las obras de Eckhardt? Las opiniones de los historiógrafos están divididas, habiendo entre ellos un sector embarcado en la reivindicación de su ortodoxia, si bien reconocen que el estilo alegórico y hasta hermético de buena parte de los textos espirituales de Eckhardt conspira contra las posibilidades de una interpretación exacta de su pensamiento. No obstante, algunos han entendido la sincera retractación de sus últimos días como una certificación terminante de su admisión previa de los errores que se le achacaban, a pesar de lo cual todavía hoy persiste la querrela en torno de sus verdaderas convicciones⁵¹.

⁴⁸ «D'après une glose d'Henri de Suse (*Ostiensis*), Amaury aurait enseigné que Dieu était toutes choses (*dixit quod Deus erat omnia*). Rien n'est plus vraisemblable qu'une telle assertion, si l'on se souvient du renouveau d'influence que connaît alors Érigène, ou simplement de la formule de Denys: Dieu est l'*esse omnium*. Si on l'entend, avec saint Bernard, au sens de l'*esse causale*, rien de mieux; si on l'entend en ce sens que l'être de Dieu est essentiellement le même que celui des choses, on est en plein panthéisme. Nous ignorons comment l'entendait Amaury, mais nous savons qu'on l'a accusé de l'entendre comme Érigène, accusé lui-même de l'avoir entendu au deuxième sens» (É. GILSON, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe. siècle*, 2e. éd. Paris 1952 [=Bibliothèque Historique], p. 383). Cfr. G.-C. CAPPELLE O. P., *Autour du décret de 1210 III: Amaury de Bèze et son panthéisme formel*, ibi 1932 (=Bibliothèque Thomiste XVI). Más abajo tendremos ocasión de ver cómo Santo Tomás, basándose en la autoridad de San Bernardo, ha resuelto el problema de la fórmula del Pseudo Dionisio, cuya malinterpretación ha dado origen a diversas posiciones panteístas a lo largo de la Edad Media.

⁴⁹ Denz/Sch 808. Cfr. el comentario de Santo Tomás: *In primam Decret.*, circa finem.

⁵⁰ Cfr. Denz/Sch 960, 962-963, 970-972 et 977. También se han querido ver en Eckhardt inclinaciones arrianas y monarquianistas. La grafía del nombre *Eckhardt*—ésta parece haberse impuesto paulatinamente—no ha hallado unanimidad entre quienes han estudiado y citado las páginas teológicas del cuestionado maestro dominicano.

⁵¹ Cfr. H. DENIFLE O. P., *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*» II (1886) 417-652 und 673-687; G. THÉRY O. P., *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*» I (1926) 157-268; J. KOCH, *Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion Symbolorum: Theologische Quartalschrift*» CXIII (1932) 152-156; ID., *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts: Archivum Fratrum Praedicatorum*» XXIX (1960) 5-52; et M.-H. LAURENT O. P., *Autour du procès de Meister Eckhart. Les documents des archives vaticanes: Divus Thomas*» (Placentiae) XXXIX (1936) 331-348 et 430-447.

El 25 de noviembre de 1347, durante el pontificado de Clemente VI, se condena el panteísmo de Nicolás de Autrecourt, teólogo y filósofo nominalista enrolado entre los propulsores más entusiastas de las teorías de Guillermo de Ockham. Gilson y Bréhier aseguran que Nicolás ha sugerido un retorno al atomismo mecanicista de Demócrito, lo cual implicaba una negación de la ordenación jerárquica de los entes del universo e incluso la negación de la distinción entre Dios y las cosas que reciben participadamente las perfecciones que no poseen en virtud de sus propias naturalezas⁵². Repárese en esta tesis de Nicolás transcrita en el *Enchiridion symbolorum* de Denzinger: «El universo es perfectísimo según él mismo y según todas sus partes, no pudiendo haber en él ninguna imperfección ni parcial ni totalmente, por lo cual le conviene ser eternamente en su totalidad y en sus partes, no pudiendo mudar del no ser al ser ni del ser al no ser, porque de esto seguiríase la imperfección del universo y de sus partes»⁵³. El esquema de Nicolás no solamente es herético —la perfección del universo finito coincidiría esencialmente con la perfección infinita y absoluta de Dios—, sino que también encubre un sofisma fácilmente perceptible al incurrir en un círculo vicioso, pues allí se termina afirmando que la perfección del universo se deduciría de la imposibilidad de la imperfección del mismo universo.

En la Edad Moderna, el magisterio de la Iglesia ha insistido en la afirmación de la trascendencia divina recalcando que el panteísmo no puede ser tolerado por la doctrina católica. Así, por un decreto del 18 de septiembre de 1861, el Santo Oficio respondía negativamente a una consulta referida a la licitud de suscribir ciertas proposiciones divulgadas por algunos autores que adherían al ontologismo en boga durante el siglo XIX. Las siete tesis ontologistas colacionadas por Denzinger son desde todo punto de vista panteístas, sobre todo estas dos: «Vniversalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur»⁵⁴, y «Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit»⁵⁵. El decreto del Santo Oficio aludía a las opiniones de Gérard-Casimir Ubaghs, profesor de la Universidad de Lovaina, el cual, de acuerdo a las informaciones suministradas por Hocédez, pensaba que la censura del dicasterio romano reprobaba más bien un cierto tipo de ontologismo panteísta que él no admitiría, pero que no por ello correspondería condenar al ontologismo en cuanto tal, que Ubaghs sustentaba junto a muchos teólogos y filósofos decimonónicos⁵⁶.

⁵² Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 673-674; et É. BRÉHIER, *La philosophie du moyen âge*, nouv. éd., Paris 1971 (=L'Évolution de l'Humanité 28), pp. 364-365. Vide etiam P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt*: DThC XI/1 562-587.

⁵³ Denz/Sch 1044. Esta doctrina consta en la *Schedula revocationis* de los errores de Nicolás: cfr. *Charitularium Vniversitatis Parisiensis*, ed. cit., n. 1124, vol. II, pp. 580-582.

⁵⁴ Denz/Sch 2843.

⁵⁵ Denz/Sch 2846.

⁵⁶ Cfr. É. HOCÉDEZ S. I., *Histoire de la théologie au XIXe. siècle*, Bruxelles-Paris 1946-1952 (=Museum Lessianum. Section Théologique 43-45), t. II, p. 109. Hacia esta época se advierte una expandida confusión en el gremio de los pensadores católicos por lo que concierne a la trascendencia de Dios. Uno de ellos, por ejemplo, elabora un sistema de teología y de filosofía mostrando evidentes cadencias racionalistas de la mejor estirpe cartesiana; mas, así y todo, es enérgico en su denuncia contra el panteísmo, error que asigna a los Vedantas; a las escuelas itálica, eleática y estoica de la filosofía griega antigua; a los gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana; a Juan Escoto Eriúgena, Amaury de Bène y David de Dinant; a Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Cousin y los corifeos de Saint-Simon; a Pierre Leroux y a Lamennais. Se trata de

El *Syllabus* del Papa Pío IX, que data del 8 de diciembre de 1864, se inaugura con una proposición extraída de su alocución previa *Maxima quidem* del 9 de junio de 1862. En tal proposición se condena el panteísmo por su explícita negación de la trascendencia de Dios; una negación que en el siglo XIX se había ido acentuando como consecuencia de la profunda crisis de un pensamiento inquinado contra las conclusiones capitales de la metafísica⁵⁷. La tesis reprobada en este catálogo de errores ha sido redactada conforme a los siguientes términos: «Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimum Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto»⁵⁸. Como se puede notar, si bien la proposición condenada por el citado nomenclador de errores alude con llamativa amplitud a diversas modalidades del panteísmo conocidas desde tiempos muy remotos, es patente el énfasis puesto por el documento de Pío IX en la falsedad del pensamiento que niega la trascendencia de Dios por encima de todas las cosas de aquí abajo —el cristianismo tiene

Jean-Baptiste Bouvier (1783-1854), obispo de Le Mans, cuyos escritos fueron censurados por la Santa Sede; sin embargo, hombre de celosa obediencia a la Iglesia, el prelado francés se sometió. Véanse sus por entonces muy leídas *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum. Logica, metaphysica, moralis*, ed. 10a, Parisiis 1853, pp. 348-357: «Dissertation sur le panthéisme». Cfr. F. DESHAYE, *Bouvier (Jean-Baptiste)*: DThC II/2 1117; et É. HOCÉDEZ S. I., *op. cit.*, t. II, p. 260.

⁵⁷ En el mismo pensamiento católico de esta época se puede apreciar la pobreza de las concepciones de la causalidad y del significado metafísico de la analogía, sin las cuales resulta harto difícil, si no imposible, la elaboración de un esquema filosófico medianamente satisfactorio acerca de la trascendencia de Dios. Baste esta página de Lammenais para comprobarlo: «Observons: 1° que les propriétés générales de l'Être, à quelque état qu'elles subsistent, étant toujours identiques à elles-mêmes, dans tous les êtres il y a nécessairement quelque chose de commun, et ceci est le fondement de l'unité. En 2° lieu la création toute entière tend nécessairement vers cette unité première et divine, c'est-à-dire tend de plus en plus à se rapprocher de son éternel exemplaire. Les êtres ont donc une tendance à s'unir entre eux pour s'unir à Dieu même. Or, s'unir c'est se communiquer, se donner réciproquement ce qui constitue son être. Voilà pourquoi les lois d'union varient selon les diverses natures des êtres; car s'ils ne peuvent donner que ce qui est dans leur nature, ils ne peuvent non plus recevoir que ce qui est analogue à cette nature. Il y a donc dans les êtres particuliers tendance à s'unir, et cette tendance vers une unité particulière et spéciale, qui lie les êtres particuliers entre eux, devient, en se généralisant, comme un élément de la tendance universelle à l'unité absolue. Il y a donc ainsi des centres particuliers d'unité, et un centre commun qui est Dieu» (F. DE LA MENNAIS, *Essai d'un système de philosophie catholique (1830-1831)*, ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits avec une Introduction, des Notes et un Appendice par Chr. Maréchal, Paris 1906 [= Études de Philosophie et de Critique Littéraire], p. 160). Cfr. ID., *Esquisse d'une philosophie*, ibi 1840, t. I, pp. 325ss. Es interesante indicar que los alcances del panteísmo, paralelo o sucedáneo a la negación de la trascendencia divina, también habían inquietado a no pocos pensadores acatólicos, como se lo puede advertir en un frondoso tratado de Gottlieb Benjamin Jäsche (1762-1842), de quien apenas se ha conservado su memoria como editor de las notas incluidas por Kant en el manual de lógica de G. F. MEIER, *Vernunftlehre*, Halle 1752, utilizado por el autor de la *Crítica de la razón pura* para impartir sus propias lecciones en la Universidad de Königsberg. En pleno desarrollo de la filosofía hegeliana en Alemania, en efecto, Jäsche ha dado a publicidad el tratado *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinen Ursprung und Fortgang, seinen spekulativen und praktischen Wert und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuerer Philosophie*, 3 Bände, Berlin 1826-1832.

⁵⁸ Denz/Sch 2901. Como se sabe, el título completo de este documento es *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in allocutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX: ASS III (1867) 168*.

como indubitable que Dios es «ab hac rerum universitate distinctus»— y aun en la falsedad de las opiniones que consideran al Creador un ente sujeto a las mismas leyes que rigen las cosas de la naturaleza, algo que se hallaría conminado a adquirir su entidad mediante un devenir inmanente a la humanidad y a las cosas del mundo, de manera que, a la postre, todo el universo y la misma deidad coincidirían en una única substancia, con lo cual Dios sería algo de este mundo y el mundo algo de suyo divino⁵⁹. En nuestra opinión, aunque el *Syllabus* no mencione explícitamente ni autores ni escuelas, su censura parece haber apuntado directamente contra el panteísmo de la ontología monista que arranca con Spinoza y culmina en la cosmogonía de Hegel, para la cual Dios se hallaría inmerso en el devenir sempiterno de un espíritu incrustado unívocamente en la historicidad de todos sus participantes. Ahora bien, muchas veces ha sucedido que el estilo adoptado por el magisterio eclesiástico cuando le ha tocado señalar errores de esta índole ha sido usufructuado por una exégesis relativista que le ha imputado la ineficacia de dicho proceder; una exégesis que incluso acostumbra blandir un arsenal de textos de determinados autores incursos en tales errores que, en apariencia, permitirían exceptuarles de las reprobaciones romanas. Llevada al extremo, esta exégesis relativista arroja un resultado deplorable: las censuras del *Syllabus* deberían desestimarse porque caerían en el vacío; no se podría identificar ninguna posición que sostenga taxativamente aquello condenado en sus proposiciones; la crítica historiográfica del pensamiento panteísta reprobado por la Iglesia estaría en condiciones de poder mostrar que no ha habido tal panteísmo, o que éste se encontraría lo suficientemente matizado como para no hacerse acreedor de tales refutaciones, y hasta que habría necesidad de analizar la posibilidad de descubrir algún camino intermedio o conciliador por el cual se pueda filtrar la ocasión de una síntesis entre un panteísmo mitigado y la afirmación cristiana de la trascendencia de Dios. Quizás ningún otro documento de la Iglesia haya sido objeto de tantas artimañas destinadas a neutralizar su valor doctrinal como lo ha sido el *Syllabus* desde los mismos días de su publicación en aquellos días turbulentos de mediados del siglo XIX.

Durante el pontificado de Pío IX, el Concilio Ecuménico Vaticano I promulgó la constitución dogmática *Dei Filius*, del 24 de abril de 1870, mediante la cual la Iglesia ha definido que Dios *est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt*⁶⁰. La necesidad de definir esta proposición de la fe ha instado a los obispos reunidos en Roma a incluir dos cánones en la citada constitución dogmática que complementan su doctrina y permiten comprender mejor aún la significación otorgada a la materia definida por el concilio. Ambos cánones confirman la trascendencia absoluta de Dios anatematizando el panteísmo que la contradice. El primero de ellos anuncia: «Si alguien dijere que es una y la misma la substancia o la esencia de Dios y de todas las cosas, sea a-

⁵⁹ Cfr. L. BRIGUÉ, *Syllabus*: DThC XIV/2 2910-2922.

⁶⁰ «Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis substantia, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» (Denz/Sch 3001). Cfr. *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, ed. cit., t. LI 429.

natema»⁶¹. El restante contiene esta otra fórmula: «Si alguien dijere que las cosas finitas, ora corpóreas, ora espirituales, o al menos las espirituales, emanarían de la substancia divina, o que la esencia divina se haría todas las cosas por su manifestación o por su evolución, o que, por consiguiente, Dios sería el ente universal o indefinido, el cual, determinándose a sí mismo constituiría el universo distinto de las cosas según los géneros, especies e individuos, sea anatema»⁶². Por este lado, notemos que estas reprobaciones conciliares se inscriben dentro de la lucha eclesiástica contra el mismo espíritu doctrinal ya presente en la tesis panteísta censurada en el *Syllabus* de Pío IX.

Después del Vaticano I, en el marco de las controversias teológico-filosóficas desatadas por el ontologismo del siglo XIX, el decreto *Post obitum* del Santo Oficio, que data del 14 de diciembre de 1887, censura algunas opiniones vertidas en las obras de Antonio Rosmini, quien había muerto treinta y dos años atrás. La censura del Santo Oficio, confirmada por el Papa León XIII, contiene un elenco de nueve tesis extraídas de libros publicados en vida de Rosmini y treinta y una otras correspondientes a obras editadas póstumamente sin que su autor haya tenido oportunidad de revisarlas o de corregirlas. Ciertamente, al menos tres de las tesis reprobadas por el decreto de la congregación romana no pueden ocultar el sabor propio del ontologismo panteísta. Helas aquí: 1ª) «In natura igitur universi, id est in intelligentiis, quae in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae»⁶³.- 2ª) «Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis»⁶⁴.- Y, 3ª) «Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actuatur naturas finitas, ipsis coniunctum, est recisum a Deo»⁶⁵. Pues bien, existen tres problemas distintos en relación con estas tesis: por una parte, la autenticidad de la autoría rosminiana —las tres tesis censuradas fueron tomadas de la *Teosofia*, una obra que comenzó a editarse en Turín a partir de 1859, es decir, cuatro años después del deceso del pensador roveretano—; por otra, su coincidencia teórica con el conjunto de las teorías sostenidas en los escritos publicados en vida por el mismo Rosmini; y, por fin, el contenido explícito de las opiniones reprobadas por el Santo Oficio⁶⁶. Desde el pun-

⁶¹ Denz/Sch 3023.

⁶² Denz/Sch 3024.

⁶³ Denz/Sch 3203.

⁶⁴ Denz/Sch 3208.

⁶⁵ Denz/Sch 3212.

⁶⁶ Es inexacto el juicio de Hocédez acerca de las obras rosminianas desde las cuales el Santo Oficio ha extraído las tesis condenadas: «Toutes ces propositions [el autor se refiere a la totalidad de las tesis reprobadas por el dicasterio romano] sont tirées des oeuvres posthumes de Rosmini [...] Il suit de là aussi que Rosmini lui-même n'est pas responsable de la divulgation de ces erreurs [...] Il est à noter encore que ces ouvrages restés à l'état de manuscrits n'avaient pas reçu leur forme achevée: nous ne savons donc pas à quel point ils représentent la pensée ferme de l'auteur, celle qu'il eût voulu livrer au public» (É. HOCÉDEZ S. I., *Histoire de la théologie au XIXe. siècle*, t. II, p. 154). La inexactitud de este parecer se verifica sin inconvenientes, pues cinco de las obras tenidas en cuenta por el decreto *Post obitum*, como acabamos de decir, ya habían sido editadas en vida de Rosmini, i. e., *Antropologia in servizio della scienza morale*, Milano 1838; *Teodicea*, ibi 1845; *Introduzione alla filosofia*, Casale 1850; *Trattato della coscienza morale*, Milano 1844; y *Filosofia del diritto*, ibi 1841ss. La obras póstumas de las cuales se ha valido el Santo Oficio son

to de vista doctrinal, es evidente que es este último aspecto el que en verdad descuella por encima de todos los demás: la Iglesia ha vuelto a rechazar el panteísmo estereotipado en aquel trío de tesis transcritas en el decreto *Post obitum*⁶⁷. En este sentido, la responsabilidad de Rosmini en la suscripción de tales tesis pasa a ocupar un plano indudablemente secundario, pues lo que en el fondo importa es que el magisterio eclesiástico ha reiterado una vez más que son insostenibles las opiniones expuestas en los términos recusados por aquel dicasterio. Sabemos, no obstante, que nunca se ha acallado la polémica en torno del recostamiento de Rosmini en el ontologismo panteísta. Más todavía, la controversia se remonta a varios años antes de la fecha del decreto *Post obitum*, por cuanto consta que ya en 1848, Pío IX, quien admiraba las infrecuentes dotes espirituales y religiosas de Rosmini, había sido disuadido de concederle la púrpura cardenalicia a causa de las sospechas de heterodoxia de que era acusado. Además, la Sagrada Congregación del Índice, en 1849 y 1854, había censurado algunas de sus obras, a lo cual cabe añadir el famoso *dimittantur* pronunciado por el propio Pío IX el 3 de julio de este último año durante la reunión de la comisión de cardenales encargada de expedirse sobre el asunto⁶⁸. La por entonces naciente neoescolástica, por otro lado, estaba llevando a cabo una querrela encarnizada contra el ontologismo y el panteísmo, en la cual la obra de Rosmini se había convertido en el blanco preferido de los teólogos y filósofos enrolados en esta corriente vivamente apadrinada por Pío IX y por León XIII⁶⁹.

Tres textos sobre la trascendencia de Dios se destacan en el magisterio eclesiástico del siglo XX. En primer lugar, la afirmación del Papa Juan XXIII en derredor de la condición esencialmente espiritual que reviste el orden social; un orden cuya naturaleza se sustenta en principios universales, absolutos e inmutables instituidos por un designio del mismo Dios verdadero y personal, quien ha legislado las reglas fundamentales en que descansa tal orden; pero el Dios que así ha obrado trasciende la propia naturaleza humana, a la cual no es ajena la convivencia ordenada de los individuos que la participan⁷⁰. En segundo lugar, en el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI se vuelve a declarar que Dios «est in seipso super omne nomen, superque

la *Teosofía*, Torino 1859ss; la *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, ibi 1882; y la *Psicologia*, Milano 1887.

⁶⁷ Una síntesis del pensamiento rosminiano y de la problemática que envuelve en A. MICHEL, *Rosmini (Antonio)*: DThC XIII/1 2917.

⁶⁸ Véase el decreto de la Congregación del Índice del 5 de diciembre de 1881: ASS XIV (1881-1882) 288 (cfr. Denz/Sch 3154-3155), confirmado por la autoridad de León XIII.

⁶⁹ Entre los múltiples ataques neoescolásticos dirigidos contra las doctrinas de Rosmini han sobresalido los de Serafino Sordi S. I. (1793-1865), profesor del Aloisianum de Gallarate (*Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee del Abate Antonio Rosmini Serbati*, Monza 1851, de las cuales se puede encontrar un valioso fragmento en P. DEZZA S. I., *I neotomisti italiani del XIX secolo*, Milano 1942-1944 [= *Pensatori Italiani* 3-4], t. I, pp. 106-127); Mateo Liberatore S. I. (1810-1892), del Colegio Máximo de Nápoles de la Compañía de Jesús (*Della conoscenza intellettuale*, Napoli 1857, 2a. ed., ibi 1879; *Degli universali*, Roma 1876); Giovanni B. Cornoldi S. I. (1822-1892), también del Aloisianum de Gallarate (*Il rosminianismo o, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma 1881); y Tommaso Maria Zigliara O. P. (1833-1893), quien había enseñado en el estudio dominicano de la Minerva antes de obtener el título de cardenal de manos de León XIII (*Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, ibi 1874).

⁷⁰ «At huius generis ordo — cuius principia cum ad omnes attinent, tum absoluta atque immutabilia sunt — a Deo vero, et eo quidem personali atque humanam naturam transcendente, initium omnino repetit» (IOANNES XXIII, *Pacem in terris*, n. 38: AAS LX [1963] 267).

omnes res et intelligentias creatas»⁷¹. En tercer lugar, el *Catecismo de la Iglesia católica*, promulgado por Juan Pablo II mediante la constitución apostólica *Fidei depositum* del 11 de octubre de 1992, abunda en afirmaciones tajantes acerca de la trascendencia divina: «Dios trasciende toda criatura. Es preciso, pues, purificar sin cesar nuestro lenguaje de todo lo que tiene de limitado, de expresión por medio de imágenes, de imperfecto, para no confundir al Dios “que está por encima de todo nombre y más allá de todo entendimiento, el invisible y fuera de todo alcance” con nuestras representaciones humanas. Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios»⁷². «Dios trasciende el mundo y la historia», se dice más adelante⁷³. Allí se afirma que el mismo nombre *Padre*, aplicado a Dios, atestigua que por nuestra fe creemos que Él «es origen primero de todo y autoridad trascendente»⁷⁴. El *Catecismo* no soslaya el hecho de que «la fe cristiana se ha visto confrontada a respuestas distintas de las suyas sobre la cuestión de los orígenes [del mundo]», porque a nadie se le oculta que, a diferencia de la doctrina revelada, para la cual el primer principio de todas las cosas es el mismo Dios trascendente a todos los entes mundanos, la humanidad también ha conocido posturas divergentes a la nuestra: «Así, en las religiones y culturas antiguas encontramos numerosos mitos referentes a los orígenes. Algunos filósofos han dicho que todo es Dios, que el mundo es Dios, o que el devenir del mundo es el devenir de Dios (panteísmo); otros han dicho que el mundo es una emanación necesaria de Dios, que brota de esta fuente y retorna a ella»⁷⁵. Luego de la colación de las actitudes del dualismo gnóstico, del maniqueísmo y del deísmo, se nos recuerda que otros, a la manera de los materialistas, tampoco aceptan «ningún origen trascendente del mundo»⁷⁶. En verdad, contra toda actitud panteísta, el cristianismo sostiene que «Dios es infinitamente más grande que todas sus obras»⁷⁷.

A la luz de todos estos documentos eclesiásticos, la trascendencia divina surge afirmada explícitamente como un atributo de la esencia misma de Dios, el cual, de ser negado o disminuido, nos transportará indefectiblemente a un panteísmo que la Iglesia y la tradición metafísica han denunciado en todos los tiempos como algo reñido con la verdadera substancia de la divinidad. Pero este apretado recuento de declaraciones católicas también debe ser evaluado en función del nuevo recrudecimiento del panteísmo en el pensamiento difundido con posterioridad a la Edad Media, sobre todo en aquél que ha vuelto a hacerse presente en la historia moderna a través de la sublimación gratuita de ciertas cosas de nuestro mundo; en este caso, del hombre. En efecto, el panteísmo moderno ofrece una variante sutil y refinada en el pensamiento que ha propulsado la aparente necesidad de afirmar la autonomía absoluta de los entes finitos, especialmente aquélla asignada a la conciencia y a la libertad del

⁷¹ PAVLVS VI, *Sollemnis professio fidei*, n. 9: *El Credo del Pueblo de Dios*, comentario teológico por C. Pozo S. I., 2a. ed., Madrid 1975 (=Biblioteca de Autores Cristianos. Series Minor 6), p. 18.

⁷² *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 42. El subrayado cita textualmente la anáfora de la liturgia de San Juan Crisóstomo.

⁷³ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 212.

⁷⁴ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 239.

⁷⁵ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 285. Adviértase la reminiscencia tácita de los errores condenados por el *Syllabus* de Pío IX y por el Concilio Vaticano I perceptible en este párrafo del texto catequético.

⁷⁶ *Catecismo de la Iglesia católica*, *ibid.*

⁷⁷ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 300.

ente humano; una autonomía concebida en términos tales que no dan la menor ocasión para ver en Dios a la causa eficiente primera del universo y del hombre mismo ni al último fin de la creatura racional, con lo cual debería creerse que el ser poseería su excelencia suprema en su inmanencia a la autoconciencia trascendental de un ente finito en concreto —el hombre— para quien la divinidad no sólo ya no sería el Padre sapientísimo y rebosante de amor, tal como lo proclama la fe cristiana, sino ni siquiera el ente por esencia, el primer ente, la causa incausada o el *ipsum esse subsistens* de la metafísica de la razón natural.

Cornelio Fabro ha puesto de relieve que una de las consecuencias inevitables de la adopción del principio moderno de inmanencia se palpa en esto: el pensamiento dependiente de este principio ha arribado sin remedio a un monismo cuya propia médula desnuda una regresión al corazón del espíritu panteísta. Retengamos estas declaraciones incluidas en su *Introduzione all'ateismo moderno*: «Está claro, por tanto, que el principio de inmanencia desemboca y se expresa en el “principio de pertenencia”, que es la fórmula más avanzada del panteísmo monista, el cual se resuelve luego en el ateísmo por la proclamada realización de Dios en el mundo: así, en efecto, el Infinito se realiza en lo finito, lo Necesario y Absoluto en los contingentes, la Eternidad en el tiempo, el Uno en los muchos [...] Brevemente: el Ser en los esentes como el Universal en los particulares. La realidad del Infinito como constituida por su descender a lo finito, por su *relación* con lo finito, es la fórmula spinoziana del ateísmo. La realidad de Dios como Espíritu (absoluto), constituida por su actualizarse en las instituciones humanas, es la fórmula del ateísmo hegeliano. La realidad del mundo y del hombre, desvinculada del Absoluto condenado a actualizarse en lo finito, es la fórmula del ateísmo reducido a la instancia esencial del principio de inmanencia que se encuentra —después de la obra de Feuerbach-Kierkegaard-Marx-Nietzsche...— en la filosofía contemporánea y, sobre esta vía, desde la inmanencia [ya] no es posible ninguna maniobra de retorno. Para estos máximos epígonos y críticos del pensamiento moderno, una afirmación del teísmo, a partir del principio de inmanencia, es una cosa no sólo ridícula, sino sobre todo deshonestá: en el campo del pensamiento, como en el del ser que él manifiesta, no es admitida ninguna *sanatio in radice*. Hasta cuando y en cuanto tales idealistas-teístas y espiritualistas cristianos den crédito al *cogito* y pongan freno al ser, también ellos deben caer, si son metafísicos, en el “principio de pertenencia” del panteísmo; o bien, si son actualistas, en el “principio del acto” y, por ende, de la finitud del ser, que es la posición del humanismo ateo contemporáneo»⁷⁸.

La importancia de los enunciados de Fabro radica en haber señalado con precisión que el panteísmo del pensamiento moderno no es una mera tesis aislada dentro del contexto general de su esquema inmanentista, sino que constituye el corazón mismo de su organización noemática, toda ella dependiente de la postulación de la autonomía óptica y operativa de un *cogito* al que se lo quiere identificar con la esencia propia del hombre y, por consiguiente, puntalizado como el elemento definitorio de nuestra naturaleza. Pero, si esto fuese así, si el hombre y su autoconciencia gozaran de la estatura entitativa que les ha asignado aquel pensamiento, no habría más remedio que ver en el animal racional a una cosa que estaría en posesión de la emi-

⁷⁸ C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, p. 1044.

nencia del ser y del obrar de la divinidad, con lo cual la perfección suma del ser pasaría a verificarse de un modo arquetípico en su inmanencia a la substancia humana. Por cierto, un planteo de esta factura no deja a salvo la trascendencia de Dios. Es por ello que el diagnóstico de Fabro, que compartimos en su totalidad, nos mueve a aseverar que la afirmación filosófica de la trascendencia de Dios recaba la recuperación de los principios metafísicos desde los cuales se deduce lógica y apropiadamente la conclusión de tal atributo de su quiddidad, para lo cual nada más aconsejable que volver la mirada a la especulación de Tomás de Aquino.

5. LA TRASCENDENCIA DEL *IPSVM ESSE SVBSISTENS* EN LA METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás ha demostrado con argumentaciones concluyentes la trascendencia de Dios apelando a un procedimiento analítico por el cual este atributo divino se deduce necesariamente de las inferencias contenidas en las *rationes ad probandum Deum esse*. De acuerdo a Santo Tomás, podemos deducir que Dios trasciende todas las cosas del mundo, sin excepción alguna, investigando los mismos datos que nos llevan a afirmar que hay un Dios, el ente sumo, cuya naturaleza se distingue realmente de cuantas cosas existen en el universo de los entes finitos y compuestos, esto es, de esas mismas cosas cuya inteligencia nos habilita a establecer apodícticamente que hay algo allende todas ellas a lo cual llamamos *Dios*.

Santo Tomás ha encarado ya en su juventud el problema neoplatónico de la emanación de todas las cosas a partir de un primer principio. Desde temprano ha tenido noticias de que ciertas dicciones estampadas en el *Corpus areopagiticum* podrían dar pie para pensar que la procedencia de todas las cosas desde su causa divina comportaría que Dios fuese el mismo ser de las creaturas: «Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius [...]: “Esse omnium est superesse divinitatis”. Hoc etiam idem dicit [...]: “Ipse Deus est esse existentibus”»⁷⁹. La autoridad del *beatus Dionysius*, al menos en apariencia, parecía favorecer las cadencias panteístas del neoplatonismo pagano; sin embargo, Santo Tomás ha acudido a otro texto embebido de doctrinas neoplatónicas —el *Liber de causis*—, por entonces extrañamente atribuido a Aristóteles, para dejar asentado que no es posible ver en Dios el ser de las cosas infradivinas. Tal vez ello nos estaría sugiriendo que Santo Tomás habría albergado la intención de poner de manifiesto que la filosofía neoplatónica, a la cual el Pseudo Dionisio había adherido con una firmeza descollante en el conjunto de las *auctoritates* o de los *sancti doctores*, permite salvar sin dificultades la trascendencia del primer ente: «Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum, lib. *De causis* [...]: “Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis”. Ergo Deus non est omnium esse»⁸⁰. Pero Santo Tomás ha organizado un segundo argumento para

⁷⁹ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 obi. 1a. Las fuentes dionisianas de esta objeción: *De cael. hierar.* 4,1: PG III 178, y *De div. nomin.* 5,4: ibid. 818.

⁸⁰ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 sed contra 1. Se sabe que en tiempos de Santo Tomás, sobre todo en los primeros años de su carrera universitaria, los maestros escolásticos exhibían no pocas ignorancias y confusiones al momento de sindicar la autoría y la filiación teórica del *Liber de causis*. La propia literatura a-

probar la trascendencia divina, aunque ahora prescindiendo de toda alusión a las opiniones de los filósofos y de las *auctoritates*: nada tiene ser como sea por una participación del ser divino, el ser del primer ente, que es la causa de todo cuanto es; mas la participación acaece *per modum participantis*, pues todo lo que un sujeto recibe, es recibido según el modo de éste, de manera que, siendo de suyo finito el ser de las cosas creadas, éstas lo participan igualmente de un modo no menos finito y con una inferioridad que no corresponde a la perfección suma del ser divino, dado que el ser imparticipado es perfectísimo, de donde se impone la aceptación de esta verdad: «Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse»⁸¹.

Como ya se ha anunciado, Santo Tomás también se ha valido de la autoridad de San Bernardo de Claraval para resolver el problema. Del santo cisterciense son estas palabras: «Ecce est ergo omnium quae facta sunt ipse factor eorum, sed causale, non materiale»⁸². El maestro dominicano ha entendido que en tal doctrina bernardiana se halla la clave de la solución de nuestra cuestión: el ser de Dios se comunica con todas las cosas que lo participan, mas sin que ello implique la conformación de una comunidad substancial del Creador y de las creaturas. La conveniencia de Dios con los entes que participan el ser acaece en la línea de la causalidad divina, de la cual depende todo el ser de las cosas causadas. Pero Santo Tomás se ha visto compelido a estipular qué clase de causalidad es ésta que determina la institución de los efectos de Dios en su ser propio de creaturas que participan finitamente el acto por el cual son entes. Por cierto, no puede tratarse de una causalidad en sentido equívoco, pues así no habría la menor conveniencia en el ser entre la causa incausada y las cosas causadas. Tampoco puede ser una causalidad unívoca, ya que, en tal circunstancia, los efectos serían porciones de la naturaleza divina. Resta, por tanto, que la causalidad de Dios sea concebida en un sentido estrictamente analógico: «Vnde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sua imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat»⁸³. Es éste el único modo de entender cómo Dios puede ser mirado a la manera del *esse omnium rerum*, lo cual ha llevado a Santo Tomás a aprovechar el sentir de San Bernardo para aventar toda presunción de panteísmo en la teología del Pseudo Dionisio, quien ha hablado del ser divino como de un *superesse* en orden a destacar que la trascendencia de Dios, precisamente, se toma de su distinción real en relación con la esencia finita de las creaturas⁸⁴. Empero, el razonamiento tomista necesitaba completarse con el recurso a un fundamento metafísico más sólido; de ahí el envío a una tesis medular de la filosofía de Aristóteles: no cabe pensar que entre Dios y los entes causados haya una diferencia sobreañadida a éstos, toda vez que, propiamente hablando, entre el primer ente y sus efectos, más que diferencia, hay una verdadera diversidad, según aquello establecido por el Estagirita, esto es, que lo

quiniana muestra sucesivas oscilaciones en este orden de cosas: cfr. C. VANSTEENKISTE O. P., *Il Liber de causis negli scritti di San Tommaso*: «Angelicum» XXXV (1958) 325-374.

⁸¹ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 sed contra 2.

⁸² *Serm. in Cant.* IV: PL CLXXXIII 798.

⁸³ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 resp.

⁸⁴ «Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicitur "superesse". Si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse» (*In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 ad 1um).

diverso es absoluto, mientras lo diferente es relativo: τὸ μὲν οὖν ἕτερον καὶ ταῦτὸν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο⁸⁵. Santo Tomás culmina su discurso aplicando esta teoría aristotélica a nuestro caso: «Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utriusque superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum»⁸⁶.

Más tarde, cuando Santo Tomás ha disputado las cuestiones ordinarias *De veritate*, uno de los temas propuestos en el transcurso de este ejercicio universitario escolástico ha consistido en la solución del problema *utrum omnia sint bona bonitate divina*, en el cual se plantea la necesidad de justificar la participación de la bondad de Dios en las creaturas evitando los giros criptopanteístas de la metafísica del bien advertidos en diversos enunciados de matriz neoplatónica. En ese lugar, todo el esfuerzo de Santo Tomás se concentra en sostener que la bondad inmanente a las creaturas no es ajena a la bondad divina, pero que ello no nos faculta para afirmar que sea la misma bondad substancial de Dios el constitutivo intrínseco de la perfección de sus efectos. De antemano, Santo Tomás descarta, pues, la posición de aquéllos que se han dejado llevar por razones frívolas pensando que Dios se identificaría esencialmente con las cosas de este mundo, entre las cuales hay que contar a David de Dinant, quien había tenido la infeliz ocurrencia de suponer que el ente divino sería la propia materia primera que coprincipia todos los cuerpos naturales⁸⁷. La solución aquiniana de este problema recupera una tesis de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles: la causa eficiente de una cosa causada no coincide con la causa material de su efecto⁸⁸. La diversidad de razones por las cuales decimos que algo es el agente de un efecto y por las cuales este efecto es coprincipiado por un principio potencial intrínseco impiden toda identificación de su principio pasivo y de su principio efectivo extrínseco. Siendo la causa eficiente primera y universal de todas las creaturas, Dios, luego, no es la materia de los entes corpóreos que tienen el ser por participación: «Vnumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae ratio vero est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quod non potest esse idem faciens et factum»⁸⁹. Pero Dios no sólo no es la materia de sus efectos corpóreos, sino que tampoco es la forma de éstos, pues la perfección substancial que adviene a las cosas compuestas en razón de la forma que les confiere el ser no significa que la participación finita de este acto implique la inmanencia de Dios a las creaturas al modo de su forma actualizante intrínseca. Las cosas creadas son buenas en virtud de la forma substancial que las actualiza intrínsecamente dándoles el ser en acto; no por la bondad increada que los principia extrínsecamente, la cual, aunque participada en las obras del primer agente, permanece esencialmente diversa y separada de sus efectos.

⁸⁵ *Metaphys.* I 3: 1054 b 22-23. Cfr. Δ 9: 1018 a 12-15.

⁸⁶ *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 ad ad 3um.

⁸⁷ «Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando» (*De verit.* q. 21 a. 4 resp.). Cfr. G. THÉRY O. P., *Autour du décret de 1210 I: David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Paris 1925 (=Bibliothèque Thomiste VI).

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Phys.* B 7: 198 a 22-27.

⁸⁹ *De verit.*, loc. cit.

De afirmarse la inmanencia formal de la bondad divina a las creaturas, el panteísmo sería inevitable, ya que, en tal circunstancia, la perfección substancial del ente finito sería nada menos que la naturaleza propia de Dios, algo que no es admitido ni por el espíritu cristiano ni por la ciencia del ente en cuanto ente. Al decir de Santo Tomás, Dios, entonces, no es ni la materia ni la forma de ninguno de sus efectos: «Ipsa divina essentia nec est materia alicuius rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma coniuncta»⁹⁰. Pero, por otra parte, es necesario asegurar que la bondad substancial o el *bonum* trascendental del ente finito reclama un principio extrínseco, pues la misma causalidad finita del acto de ser, que otorga la primera perfección entitativa de las cosas en acto, no pasa de ser la virtud entificante derivada de una causa extrínseca y naturalmente anterior al ser participado⁹¹. De ahí que, para Santo Tomás, la bondad de las creaturas dependa de la perfección de sus formas substanciales intrínsecas, la cual, su turno, no podría advenir receptivamente a ellas mismas si no fuera por la acción causal de un principio increado cuya esencia oficie como la causa ejemplar de toda perfección finitamente participada por las cosas cuyo ser se compone y se distingue realmente de sus quididades: «Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate *creata* formaliter sicut forma *inhaerente*, bonitate vero *increata* sicut forma *exemplari*»⁹². No obstante, es preciso aclarar que la sindicación tomista de la bondad divina como la forma ejemplar de la bondad del ente por participación no debe entenderse como si el Aquinate hubiese reducido el principio extrínseco de la perfección substancial de sus efectos a su mera prefiguración en las ideas que Dios tiene de todas las cosas, y esto por dos razones: una, porque la simplicidad absoluta de la naturaleza divina impide toda distinción real de sus ideas, de su eficiencia creadora y de su condición de causa final; la otra, porque la predeterminación eidética que las creaturas poseen en la mente de Dios no es de suyo el acto por el cual son creadas, ya que Dios no está compelido a crear todo aquello que concibe ejemplarmente desde toda la eternidad, pues una necesidad tal se contrapondría a la condición libérrima de la creación e introduciría en Dios el absurdo de un obrar necesario impuesto por sus efectos.

En la *Summa contra Gentiles*, después de haber demostrado que en la naturaleza de Dios de ningún modo hay materia y que su esencia absolutamente simple excluye

⁹⁰ *De verit.*, loc. cit.

⁹¹ Detrás de esta doctrina tomista se percibe sin dificultad el peso de las elucubraciones contenidas en el libro de Boecio que la escolástica medieval citó abundantemente con el título *De hebdomadibus*: «Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bono est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono; idcirco ipsum esse bonum est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent, et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum est et ipsum esse sit et ipsum esse bonum et ipsum esse bonum» (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, circa finem: *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand, 8th ed., London-Cambridge, Mass., 1968 [=The Loeb Classical Library74], p. 48).

⁹² *De verit.*, loc. cit.

toda composición⁹³, Santo Tomás exalta la trascendencia divina en el trámite de varios argumentos destinados a confutar el error de quienes han pensado que Dios sería el *esse formale* de todas y cada una de las cosas. La falsedad de esta posición es manifiesta, porque el *esse formale* de las cosas es el mismo ser substancial que las hace entes en acto, o bien el ser accidental de sus modificaciones adventicias; pero no cabe atribuir a Dios un ser de esta índole, pues el ser así entendido solamente inhiere en aquellas cosas que pertenecen a un género determinado, lo cual no se predica del ente por esencia, pues Dios trasciende todo género y toda determinación predicamental. El ser formal de las cosas, por otro lado, obtiene una cierta especificación merced a su composición real con la esencia dentro de cuyos términos es recibido, ya que sus participantes no se distinguen entre sí en razón del mismo ser que les ha sido comunicado —«Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt»—, sino en razón de la diversidad de las quiddidades que los distingue genérica o específicamente —«[res] habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode»—; pero el ser divino no inhiere compositivamente en ninguna naturaleza, pues la esencia de Dios es el *ipsum esse subsistens*, de donde, si su ser fuera el ser formal de todas las cosas, la multiplicidad de los entes que pueblan el universo quedaría suprimida por la unicidad implícita en la identidad del mismo ser subsistente y de la esencia del acto puro. También atendiendo este otro dato se prueba que Dios no es el ser formal de las cosas: la forma intrínseca de las cosas es principiada, porque su inmanencia a aquello que actualiza no puede acontecer sin la acción productiva de una causa extrínseca; mas esto es impredecible de Dios, toda vez que su inmanencia a las creaturas, a la manera de una forma intrínseca a éstas, comportaría que el ser divino dependiera necesariamente de una causa precedente, lo cual es absurdo. Además, aquello que es común a muchas cosas, como el *universale in essendo* o *in praedicando*, no tiene ser en acto en las cosas mismas, sino solamente en potencia, pues su actualidad la obtiene recién cuando adquiere la forma de una especie expresa en el intelecto posible de quien la conciba, o sea, cuando se instituye al modo de un *universale in significando* o *in repraesentando* gracias a la función abstractiva del intelecto agente; pero, en este caso, el ser en acto de eso común a muchas cosas no sobrepasa la condición óptica de un ente de razón, lo que tampoco puede predicarse de Dios: «Ostensum est autem [...] Deum esse non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium». Santo Tomás ha visto igualmente que el *esse formale* de las cosas inhiere en éstas como consecuencia del proceso genético cuyos términos extremos son la privación y la forma substancial; mas no tendría asidero el poner el ser divino como si fuese el resultado del movimiento físico de la generación, ya que esto, ante todo, es propio y exclusivo de los compuestos hilemórficos y ajeno a toda substancia puramente espiritual, y, por otra parte, no es posible, según algo ya apuntado más arriba, que el ser de Dios sea efecto de ninguna causa. El querer ver en el ser divino el ser formal de las creaturas choca contra la evidencia de la temporalidad de aquello naturalmente sujeto a los movimientos de la generación y de la corrupción: el ser divino es eterno, pero el atributo de la eternidad no se puede predicar de la esencia de los compuestos de materia y forma, los cuales forzosamente se engendran

⁹³ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 17-18.

y se corrompen en el tiempo, de cuya medida Dios está exento por completo. Santo Tomás clausura este capítulo de la *Summa contra Gentiles* consignando que la afirmación de la trascendencia de Dios no es ni desmentida ni resentida por la afirmación simultánea del atributo de su omnipresencia en todos sus efectos, porque el ente por esencia se halla presente en todas las cosas de un modo que no obsta para que las trascienda a todas infinitamente; por eso ha impugnado la incursión en el panteísmo abierto que se puede detectar en las opiniones de algunos autores que no han sabido conjugar la verdad de ambos atributos de la naturaleza de la deidad, es decir, la opiniones de aquéllos «non intelligentes quod [Deus] non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi»⁹⁴.

La síntesis definitiva de la especulación aquiniana sobre la trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, del rechazo de las formas más osadas del panteísmo, se halla en la *Suma de teología*. Santo Tomás refuta aquí los cuatro modelos panteístas que a su juicio representaban las variantes más peligrosas de esta herejía: 1) la opinión de quienes hacían de Dios el *anima mundi*, una opinión antaño reprobada por San Agustín⁹⁵; 2) aquella según la cual el ente divino sería el alma del primer cielo, que Santo Tomás la estima convergente con la anterior⁹⁶; 3) la tesis de Amaury de Bène y de sus discípulos, quienes han creído que Dios sería el principio formal intrínseco de las creaturas⁹⁷; y 4) la doctrina de David de Dinant, desechada frontalmente por el Aquinate, porque este autor «estúpidamente sostuvo que Dios es la materia primera»⁹⁸. La reacción de Santo Tomás contra estas actitudes siempre ha trasuntado una cuota de vehemencia inocultable. El texto de la *Suma de teología* no constituye una excepción: «Todas estas [posiciones] contienen una falsedad manifiesta: de ningún modo es posible que Dios advenga a una composición con alguna [cosa], ni como principio formal, ni como principio material»⁹⁹. Dios no es la materia de ninguna cosa corpórea en razón de la imposibilidad de que este principio intrínseco de los entes sensibles coincida numérica ni específicamente con la causa eficiente y, por tanto, causa extrínseca, que obra el ser de las substancias hilemórficas. Dios es el primer agente y la primera causa eficiente; pero esto no puede predicarse de ninguno de los principios intrínsecos al ente compuesto, pues tales componentes exigen invariablemente el ser principiado, a su vez, por una causa anterior a sí mismos.

⁹⁴ *Summ. c. Gent.* I 26.

⁹⁵ «Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum» (*Summ. theol.* I q. 3 a. 8 resp.). La fuente agustiniana: *De civ. Dei* VII 6: XLI 199.

⁹⁶ «Et ad hoc [=a la descripción de Dios como *anima mundi*] etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli» (*Summ. theol.*, loc. cit.). En la *Summa contra Gentiles* se atribuye a esta posición el haber justificado la idolatría pagana: «Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idolatriae defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis, sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur» (*Summ. c. Gent.* I 27). Para Santo Tomás, esta modalidad del panteísmo ya había sido desbaratada pretéritamente con amplitud y eficacia por la argumentación metafísica de la filosofía: «Sed haec etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter» (*De potent.* q. 6. a. 6 resp.).

⁹⁷ «Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum» (*Summ. theol.*, loc. cit.).

⁹⁸ *Summ. theol.*, loc. cit.

⁹⁹ *Summ. theol.*, loc. cit.

Por fin, dado que Dios es el primer ente en un sentido absoluto —lo cual implica que sea el primer principio imprincipiado, porque es el acto puro—, Él no puede consistir en la materia de los cuerpos físicos, que es pura potencia, ni tampoco en la forma de estas cosas, por cuanto ésta es un principio que adviene a ellas por participación, es decir, como un efecto, todo lo cual está completamente ausente del ser imparticipado de la divinidad, que es su misma esencia¹⁰⁰. Dios trasciende el ser participado y la naturaleza de todos los entes finitos porque ningún ente de este mundo es divino y porque el mismo Dios nada debe a las cosas que Él libremente ha creado de la nada, pues posee eternamente la plenitud de su ser con entera independencia de sus efectos. Aunque Dios nada hubiera creado, su perfección se hubiera preservado inmutable y jamás amenguada por la inexistencia de un mundo con el cual el Creador se vincula según una relación de razón; no según una relación real.

6. NECESIDAD DE LA REAFIRMACIÓN DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS ANTE LA REEDICIÓN DE NUEVAS FORMAS DEL PANTEÍSMO

Los hombres no podemos evadirnos de la inclinación a entender la trascendencia divina en un sentido preferentemente negativo, a tal punto que, por lo común, nos contentamos con describirla anunciando tan sólo que Dios no es una cosa de este mundo. Razones muy comprensibles prohijan este modo de expresarnos; pero la trascendencia de Dios es mucho más que la mera negación de una comunidad substancial del Creador y de las creaturas. Tanto la significación de la *via negationis* cuanto aquélla de la *via eminentiae*, los procedimientos empleados por el intelecto humano para elevarse al conocimiento de algo de la esencia de Dios, nos permiten persuadirnos acerca de esta verdad: la afirmación de su trascendencia también debe incluir la afirmación de la soberanía del *ipsum esse subsistens* aun con prescindencia de sus relaciones con todas las cosas emanadas de la virtud creadora del primer agente. La propia subsistencia eterna del ser divino en su identidad con la naturaleza que es acto puro implica que su separación de las cosas del mundo se deduzca inmediatamente de la demostración de que la esencia de Dios es el mismo ser subsistente, porque el ente que subsiste en mérito a su propia quiddidad de ninguna manera puede pertenecer a este mundo de la composición y de la finitud, donde todas las cosas se distinguen realmente del ser que no son, sino que participan limitadamente con arreglo a las determinaciones coartantes impuestas por la potencia pasiva de sus naturalezas.

Sin embargo, la afirmación de la trascendencia divina acaba de ser cuestionada de un modo que, si bien no reitera las formas arcaicas del panteísmo oportunamente contrarrestado por la tradición del cristianismo y por la argumentación metafísica, ha irrumpido en la historia moderna a través de una triple formulación que no conserva intacta la verdad de aquel atributo de Dios. Esta triple reformulación reciente

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.*, loc. cit. También conviene reparar en el importante texto paralelo del *Compendium theologiae*, donde Santo Tomás demuestra la trascendencia de Dios en virtud de su inmutabilidad absoluta: «Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus. Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore» (*Comp. theol.* I 17).

del panteísmo se palpa en aquello que pudiera considerarse como la *lógica interna* que decide la impronta de otras tantas teorías divulgadas extensamente en el panorama de la cultura de nuestra época: el antropocentrismo, el ontologismo y el denominado *pensamiento trascendental*¹⁰¹.

Con el nombre de *antropocentrismo* se designa una actitud espiritual que no sólo exalta la excelencia del hombre en el conjunto de todas las creaturas, sino que, además, y por encima de cualquier otra consideración, coloca al ente humano al nivel de una *res summa*. Nada habría por encima del hombre; por tanto, el principio, el fin y el secreto del universo se resolverían en el ser del animal racional, el cual, a expensas de este modo de pensar, sería el único objeto digno de glorificación y de adoración. El adagio *Creo en el hombre*, que latía ya en el humanismo renacentista, aunque sin ninguna referencia antitética con respecto a la cláusula inicial del símbolo la fe cristiana —*Creo en Dios Padre todopoderoso*—, poco a poco se ha ido transformando en un *Creo únicamente en el hombre*, principalmente bajo el influjo del agnosticismo y de las ideologías ateas o indiferentistas. Puesto que el ateísmo niega a Dios, que el agnosticismo reduce la verdad divina a una incógnita indescifrable por la razón humana y que *Dios ya no interesa*, según la proclama desembozada del humanismo secularizado y secularizante hoy en boga, el hombre ha pasado a usurpar el templo del ser ocupando el vértice de todo cuanto sea o pueda ser. De haber alguna deidad, ésta no sería sino algo pura y exclusivamente humano.

El ontologismo, en cambio, es profesado en un ámbito cultural mucho más acotado, pues se trata de una teoría cuya difusión ha estado constreñida a los gremios de los filósofos y de los teólogos y a un cierto número de *penseurs* a quienes se suele confundir con los filósofos verdaderos. En la Edad Moderna, la actitud ontologista ha despuntado con la enunciación revolucionaria del *cogito* a manos de Descartes: la existencia del mundo exterior, en el mejor de los casos, sería dudosa; de ahí la necesidad de afirmar que la primera verdad inteligible por el hombre se hallaría en la

¹⁰¹ Existe, además, otra forma de panteísmo moderno y contemporáneo que reproduce anacrónicamente la fabulación antigua de la *πόλις* o de la *civitas* como el único reino dentro de cuyos confines el hombre alcanzaría toda su felicidad y, por tanto, como si a la sociedad política, a la nación o al estado se debiera una consagración total no exenta de una latría religiosa. El galicanismo y el cesaropapismo de la última etapa de la Edad Media y del derecho constitucional de la modernidad, que han adquirido su máxima expresión en la defensa de un supuesto *derecho divino* de las autoridades civiles, como se lo ha pregonado sobre todo en la etapa del absolutismo monárquico, ha terminado haciendo de la religión un negocio político y del príncipe un pontífice a quien no sería ajena la concesión de una misión reparadora y hasta salvífica que el cristianismo asigna solamente a Jesucristo y a la Iglesia fundada por Él mismo. Late en ello la ignorancia o la negación de la tajante distinción real que Santo Tomás de Aquino ha establecido entre el derecho divino o sobrenatural de la Iglesia y el derecho puramente humano o natural de la comunidad cívica. Las consecuencias de este panteísmo político están a la vista: el mesianismo de los ideólogos y de quienes detentan o pretenden detentar los poderes públicos, la atribución a la actividad política de una tarea redentora de la moralidad humana, la identificación de la tradición cristiana con determinadas instituciones históricas —las más de las veces sepultadas en un pasado irrepetible—, las esperanzas de los pueblos en personajes ataviados con virtudes soteriológicas, la promesa incesante de paraísos terrenales a edificarse bajo el imperio de las leyes de los hombres, la glorificación de las potestades y de las dignidades sociales, el culto exacerbado de empresas y gestas temporales, la idolatrización de los próceres de la ciudad, la sacralización de los valores vernáculos, la expiación revolucionaria de la injusticia y de la opresión, etc. En todo caso, se trata del mismo panteísmo político que el cristianismo había derrotado gracias a la obra de los apóstoles, de los santos padres y de los primeros cristianos, esto es, la superchería de divinidad del César o del conjunto del pueblo.

verdad de la autoevidencia del propio acto humano de pensar, es decir, en su inmanencia a la conciencia subjetiva. Tras los pasos de Descartes, Kant ha absolutizado este criterio: los objetos cognoscibles por nuestra mente debieran estar constituidos sobre el contenido noemático de las formas *a priori* que subyacerían en la conciencia sin correlato alguno con las cosas instaladas *ad extra*, pues éstas, en sí mismas, en su *an sich*, no podrían ser conocidas por nosotros. Pero en el siglo XIX, apoyados en estos precedentes idealistas, un abultado contingente de pensadores ha llevado al ontologismo a su punto culminante: el conocimiento sería esencialmente autoconciencia, de donde cabría inferir que toda la verdad cognoscible por el hombre, incluso la verdad suma y primera, la misma verdad de Dios, advendría a la posesión del intelecto humano no más que por la percepción inmediata de la identidad de la verdad y de las ideas inmanentes a tal conciencia. Con la excepción del Hegel, quizás ninguno de los partidarios del ontologismo haya advertido que esta doctrina es formalmente panteísta, ya que ese modo de conocer termina definiendo la intelección humana de la verdad como el mismo acto en que consiste el entender propio y exclusivo de Dios, o sea, como ese acto en que estriba el *ipsum intelligere subsistens*. En efecto, ¿qué diferencia existe entre la caracterización ontologista de la inteligencia de la verdad obtenible por la mente del hombre y aquella magistral pintura del entender de Dios que Aristóteles ha testado a la posteridad diciéndonos que el acto divino de entender es el mismo acto intelectual que constituye la substancia del intelecto eterno y simplicísimo del primer motor inmóvil: ἡ νόησις νοήσεως νόησις¹⁰²? Ninguna, porque la autoevidencia de la verdad primigenia del *cogito* solamente puede ser afirmada en caso que se afirme antecedentemente la identidad substancial del entendimiento del hombre con su acto de intelección, lo cual equivale a atribuir al animal racional el mismo modo de ser y de conocer propio de Dios.

El pensamiento trascendental, por último, ha sido acuñado al calor del mismo ontologismo que implícita o explícitamente impregna la médula de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por lo que atañe a la cuestión debatida en este artículo, los mayores voceros de este pensamiento en los días que corren, Martin Heidegger y Karl Rahner, han suscrito sin reservas el núcleo del canon ontologista que descuella en dicha obra kantiana al exclamar que el hombre contaría con una preconcepción anticipada del *ser en general*, a saber: una aprehensión del ser en su totalidad actualizada en nuestra mente con antelación a todo conocimiento conceptual o temático de las cosas del mundo exterior¹⁰³. Así, la intelección humana estaría dotada de una autonomía absoluta en relación con la inteligibilidad de los entes extrasubjetivos, lo que implica algo cuyos alcances ninguno de ambos autores parece haber sospechado, i. e., que el pensamiento inmanecería al espíritu del hombre al modo de un acto perpetuo, ya que un conocimiento preconceptual o atemático del *ser en general* no pue-

¹⁰² *Metaphys.* A 9: 1074 b 33-34.

¹⁰³ «Wir wissen nicht, was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen: "was ist Sein?" halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 5). «Der Mensch ist das Wesen der Transzendenz, insofern alle seine Erkenntnis und seine erkennende Tat begründet sind im *Vorgriff* auf das "Sein" überhaupt in einem unthematischen, aber unausweichlichen Wissen in die Unendlichkeit der Wirklichkeit» (R. RAHNER S. I., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 4. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1987, S. 44).

de significar otra cosa que su actualidad impertérrita y ajena a toda indigencia de un objeto situado allende el pensamiento mismo. Si son de suyo patéticas las redundancias panteístas del ontologismo implícito en la postulación de las formas *a priori* de la conciencia, según ha sido expuesta en la *Crítica de la razón pura* de Kant, no lo son menos los enunciados de Heidegger y de Rahner acerca del conocimiento pre-conceptual del *ser en general*, pues dichos enunciados son consecuencias congruentes con la absorción sistemática del trascendental kantiano detectable en los escritos de los pensadores friburguenses. Éstos, en pos de Kant, han sostenido que el hombre, de acuerdo a lo que acabamos de ver, poseería una verdadera preconcepción del *ser en general*, la cual, en cuanto tal y por remitirse objetivamente al *ser en general* —o sea, sin ninguna limitación de la proyección perceptiva de la razón humana—, no podría excluir un conocimiento expreso del propio ser allí mismo donde éste se da de un modo eminente y arquetípico: en su identidad con la esencia divina, pero con este agravante: ese conocimiento no surgiría en el alma del hombre como efecto de su inspección científica sobre las cosas del mundo exterior, sino, al contrario, como una suerte de presencia innata del ser en la inmanencia de su preconcepción a la conciencia de un sujeto cuyo acto de pensar gozaría de una omnimoda autonomía para darse a sí mismo los objetos de su consideración. La preconcepción del *ser en general*, ya previamente en Kant y luego tanto en Heidegger como en Rahner, no sería sino el signo típico del pensamiento calificado hoy día como el acto trascendental por antonomasia: *Ich denke überhaupt*. Con ello, una vez más, se ha vuelto a atribuir al hombre un modo de ser —la actualidad indeleble de su substancia pensante— y un modo de obrar —la suficiencia absoluta de su conciencia para aprehender un objeto de antemano inmanente a ella misma— que de ninguna manera se distingue del modo de ser y del modo de obrar que convienen al acto puro predicado exclusivamente de la substancia del *ipsum intelligere subsistens*.

A nuestro juicio, por el solo hecho de que el pensamiento humano haya llegado a este punto, la necesidad de reafirmar la trascendencia de Dios se nos ofrece como uno de los imperativos más urgentes entre todas las tareas que sobrellevan en los tiempos que corren los peritos en teología sagrada y en la ciencia del ente en cuanto ente.

MARIO ENRIQUE SACCHI